



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

издава фондация „Комунитас“
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22
тел. 9815670

Редакция
Център за култура и дебат „Червената къща“
София 1000, ул. „Любен Каравелов“ 15
Тел./факс: 981 0555
е-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:
проф. д-р Калин Янакиев

водец броя:
проф. д-р Калин Янакиев

редакционен екип:
проф. д-р Владимир Градев
проф. д-р Георги Каприев
проф. д-р Цочо Бояджиев

Николай Трейман

оформление:
Чавдар Пюзелев
Николай Киров

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2010 г. списание „Християнство и култура“ ще излезе в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор М. Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов, и Т. Николов подготвя пет броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата.

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Вл. Градев, проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя пет броя с академична насоченост.

Списанието е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура“, 2010
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
Цена 5 лева.

интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

В броя са представени фотографии на Александър Богданов.

ХРИСТИЯНСТВО

сдържание

година IX/2010/брой 10 (57)
ЗИМА

КУЛТУРА

Християнство и истина	5
Тайната на Леон Блоа	Жак Маритен
На прага на Апокалипсиса (из Дневник 1913–1915)	Леон Блоа
Възможна ли е една църковна онтология на общението? (Опит за евхаристиологично обосноваване)	Свилен Тутеков
Християнство и философия	35
Из Възпоменания (Александър А. Мейер)	Дмитрий Лихачов
Gloria. За славата, 16 тезиса	Александър Мейер
Диалогичност на човешкото, 22 тезиса	Калин Янакиев
Християнство и съвременност	58
Заедно с православните имаме какво да кажем на днешна Европа	Кардинал Петер Ерньо
Християнство и конституция в Европа	Атанас Славов
Християнство и наука	72
Митът за това, че Джорджано Бруно е бил първият мъченик за модерната наука	Джол Шакълфорд
Християнство и история	80
Християнство и генеалогия	Борис Станимиров
Игра за Даниил. Встъпителни гуми	Слава Янакиева
Игра за Даниил	
Благословен Бог наш...	106
Манастирски гуптих	Деян Енев
Пътища	114
Тереза – Passion – част първа	Емилия Дворянова
Онтодиалогичността на погледа: гва тезиса върху Караваджо	Валентин Калинов

Абонамент за списание *Християнство и Култура*

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2011 г. списание *Християнство и култура*
ще излезе в 10 броя.**

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да се направи:

„Български пощи” ЕАД – кам. № 1866 – <http://www.bgpost.bg/>

„Разпространение на печата” АД – <http://razprostranenie.com/>

„Доби прес” ЕООД – <http://namenti.com/>

За повече информация:

Стефан Банков; Тел. 0884009250; e-mail: sbankov@communitas-bg.org

Жак Маритен (1882–1973) е един от най-големите християнски философи на XX в., който е в основата на завръщането на учението на св. Тома от Аквино в доктрината на Католическата църква. Роден е в протестантско семейство и младежките му години са белязани от относително безразличие към вярата. През 1905 г. той, заедно със съпругата си Рауса, дотогава ярки последователи на интуитивизма от философския семинар на Анри Бергсон в Колеж гьо Франс, се срещат с „пелигрима на Абсолютното“, както те назовават писателя Леон Блоа. Срещата е преломен момент от живота на Жак и Рауса Маритен, доколкото Блоа ги повежда по пътя на вярата към Исуса Христа. Двамата откриват богатства, през 1906 г. приемат католицизма, а Леон Блоа става техен кръстник. Обръщането на Жак и Рауса Маритен към вярата е наистина дълбоко. И двамата дават обети за целомъдрие пред Бога и неговата Църква, като до края на дните си наистина остават „духовни чеда“ на своя кръстник, чието мистично влияние ярко се усеща в книгите им. През годините те издават няколко антологии с негови текстове, най-пълната от които излиза през 1951 г., където подборката е дело на Рауса, а предговорът е написан от Жак Маритен (*Pages de Léon Bloy, choisies par Raïssa Maritain et présentées par Jacques Maritain*, Paris, Mercure de France, 1951, 414 p.) В редица мемоарни текстове, подобно на предложения тук текст на Жак Маритен от 1912 г., те се опитват да очертаят духовния профил на Леон Блоа – този наистина необичаен „пелигрим на Абсолютното“, силно повлиял на автори като Николай Бердяев, Г. К. Честъртън, Ернст Юнгер, Е. М. Чоран и Хорхе Луис Борхес.

Жак Маритен

ТАЙНАТА НА ЛЕОН БЛОА

Книгите на Леон Блоа упражняват над някои души влияние, което не би могло да се обясни единствено с изкуството или гения. За да се обърнат сърцата към Бога, е необходимо нещо по-различно от смайващо красноречие. Каква тогава е тайната на Леон Блоа? Безполезно е да я търсим дълго, самият той ми я повери:

Ето моята тайна за писането на книгите, които ти се нравят: да възлюбим от цялата си душа – дотам, че да отгадеш живота си – такива души като твоята, знайни или незнайни, призвани да ме прочетат някой ден.

„Beatus est magis dare quam accipere”¹ – „Неблагодарният просяк”² изпитва безкрайната необходимост да дава. Ако беше богаташ, цялото злато на света не би стигнало за неговото великодушие: без да е в състояние да нахрани с богат-

¹ „По-блажено е да се дава, нежели да се взима” (Деян.20:35).

² „Неблагодарният просяк” е прозвище, което Блоа сам дава на себе си, като под това наименование през 1889 г. излиза първият том от неговите дневници. – Б.пр.

ствата на неправдите цял един народ от бедняци, Блоа отгава сам себе си в преизобилие; той пише, за да се отгаде. А най-силната му горчивина несъмнено се дължи на факта, че малцина сред неговите съвременници желаят да приемат онова, което им се предлага с толкова любов. Има едно-единствено средство да се въздейства върху хората: с огромно желание да им послужиш като храна. Вярвам, че по това този смирен служител на Христа най-добре погражава на своя Учител.

Блоа съумява да отстои щедростта и необичайността, с които той тъй силно се отличава в днешните времена на студена и нечестива твърдост. Много се говори за онези, които той бичува в своите полемки (нека само отбележа, че негово перо рядко се спира на някой материален факт, а най-вече върху вътрешни отклонения или душевни слабости, които той отгатва с ужасяващо сигурен инстинкт); често се забравят онези, които той защитава, дори сред съвременниците: Ело³, Верлен, Вилие дьо Лил Адам⁴, да не говорим за Риктјос⁵ и Розенфелд⁶! Жестокостта му е всъщност обратната страна на неговата любов, на любовта му към Истината, сиреч към Личността на Спасителя. На всякъде, където вижда някой да страда несправедливо, Блоа се втурва към него: Христофор Колумб, Мария-Антоанета, Луи XVII, благородната Мелани⁷; евреите, които, въпреки всичко, са носители на обетите към Бога. И най-сетне Беднякът, Беднякът и Бедността, които той е възлюбил с такава сила по причина на съвършения Бедняк; и безкрайно, отвъд всичко друго – Богородица, Кралицата на Света, която скърби и в която не се вслушваме, макар да сме приели нейното свидетелство. Тайната на Блоа е в невероятната обич към душите, любов, която единствено биха били в състояние да проумеят нежните люде от Средновековието, които са били кротки като него и са обичали Сълзите така, както той ги обича. Защото той „плаче много вкъщи”. „Господи, често плача. Дали от мъка, при мисълта за онова, от което страдам? Или от радост, спомняйки си за Вас?” Които не разбере това, няма да проумее нищо от неговото творчество, най-вече книгата му за Наполеон, която според мен е смайващ израз на най-дълбоката и щедра обич към Душите, по повод на една гуша, в която неговата гуша се е вгледала.

Не можем да дадем нищо, което да не сме получили, бидейки по образ на Този, който е получил всичко от Отца. Ето защо колкото повече даваме, толкова повече се нуждаем да получим, толкова повече просим; по тази причина единствено бедняците дават. Блоа е ужасен просяк, който не страда от посредствеността, с която се задоволяват хората. Бог би могъл да го удовлетвори единствено

³ Ернест Ело (1828–1885) – френски писател, чиито творби са пронизани от християнски мотиви – *Физиономиите на светците, От нищото към Бога*. – Б.пр.

⁴ Огюст Вилие дьо Лил Адам (1838–1889) – френски поет, драматург и прозаик. – Б.пр.

⁵ Жан Риктјос (1867–1933) – френски поет, известен с творбите си писани на простонароден език, част от т.нар. „монмартарска школа”. – Б.пр.

⁶ Морис Розенфелд (1862–1923) – еврейски поет, пишещ на идиш. Става световноизвестен с книгата си *Песни от гетото*, която Блоа цитира в романа *Кръвта на бедняка*. – Б.пр.

⁷ Мелани Калва (1831–1904) – френска пастирка, която става свидетел на явлението на Дева Мария на 19 септември 1846 г. в Ла Салет – планинско селце в департамента Исер (Франция), второ по значение за католически поклонения след Лурд. – Б.пр.

с мъченичество и с видението на своята Слава. Дори би могло да се каже, че в желанието си за благодатна визия той доброволно затваря очи за обичайните светлини, предпочитайки да върви опипом към чистото озарение. Това мистично нетърпение е за мен източник на изкуството на Леон Блоа.

Неговата цел е преди всичко „да създаде идея и усещане за тайнство”, сиреч за нашето безсилие да видим светлината, която ни озарява, като същевременно придане на този великолепен разцвет от образи осезаемото подобие на Истината, за която все още нямаме интуиция и познаваме единствено *per spesillum in aenigmate*⁸. „Неминуемо, казва той, Истината ще бъде в Славата. Блясъкът на стила не е лукс, това е необходимост”. Цялото изкуство на Блоа е одухотворено от страстта да се вижда; ето защо смисълът е интуитивен, затова и сетивното въображение има такава преобладаваща роля. Не би трябвало Леон Блоа да се възприема като теолог или доктор; той е по-скоро автор на образи, майстор на миниатюри, художник на бляскави стъклописи. Не! Той е *поклонник на Гроба Господен*. „Ако Изкуството е в багажа ми, толкова по-зле за мен! Не ми остава нищо друго, освен да препратя в служба на Истината онова, което ми е дадено от Лъжата. Несигурен и опасен ресурс, доколкото присъщо за Изкуството е да скалъпва Богове!” „Не съм нищо друго освен бедняк, който търси своя Бог, зовящ го със сълзи по всички пътища...”

Но не по-малко вярно е, че този *бедняк* е един от най-големите френски писатели, сред най-гениалните творци, един от тези, на които Бог най-кралски е отредил тези изключителни дарове, които в нашето естество са отзвук от неговото Слово. Блоа съумява да подчини това неукротимо Изкуство, скалъпващо Богове, на Вярата, на дисциплината на откровената Истина, в служба на Светата Църква. „Отчетливата истина, озаряваща всичките ми книги, е, че аз пиша само за Бога”. Блоа е пълната противоположност на някой анархист, ненавиждащ всички „буржоа”; той е християнин, който ненавижда Буржоата, който съумява да проумее, че това е едно от модерните имена на стария Враг. Католик и латинец, той изпитва ужас от безпорядъка, от безредието, от сантиментализма, от протестантския и революционен дух. „Пиша дори най-пламенните неща с голямо спокойствие. Яростта е безсилие и подобава по-скоро на бунтовниците. Аз съм правник, търсещ съблюдаването на закона”. Над всичко Блоа поставя абсолютната вяроност към свръхестествената истина. „Твърде много човешка наука и твърде малко божествена наука”, казва той по повод на Виле дьо Лил Адам. Същото мнение има и за Едгар Алън По. „Тези поети не знаят да се молят и тяхното понякога красноречиво презрение не е нищо друго освен горчивината на земното им нетърпение. Те са препълнени със земя, подобно на уголите”.

Всичко това обяснява и защо Леон Блоа упражнява такова влияние над *митарите*. Тъкмо към тях е насочено неговото творчество, дори повече, отколкото към католиците. Има погиващи души, които търсят Красотата в мрака и които апо-

⁸ „Смътно като през огледало” (1 Кор.13:12).

логетиката на Копе⁹ или Марк Сангние¹⁰ би накарала да побягнат от ужас. Нещо повече, чистата доктрина – бисер, предназначен за синовете на Царството – не въздейства върху тези души, чийто разум е твърде залинял или неуравновесен; и най-сетне, заради посредствеността на голям брой свещеници, които се ужасяват от неверието на светските католици. Блоа, който крещи от покривите, обсипвайки с укори равнодушните и скъперниците, разкрива и докосва блясъка на Вярата, вдъхвайки на тези бедни души предусещането на славата Божия; той се впуска да ги дири в дълбините на тяхната нощ, за да ги извлече на светло. Но нищо не би подействало без вече упоменатата от мен *тайна*. Това е милосърдната любов на мнимия памфлетист, това е неговата любов към Бога и душите. Въздействието, което Провидението упражнява върху него, без съмнение го утешава по време на дългите му скърби, защото този, който дава толкова на Божиите души, несъмнено би трябвало да е *приятел на Бога*. „Приятел на Бога!” – възкликва той. „От очите ми рухват сълзи, щом си го помисля. Вече не знам на кой гръбник да склоня глава, не знам къде се намирам, не знам накъде да поема, иска ми се да изтръгна сърцето си, което толкова ме изгаря, че вече не смея да погледне някоя Божия твар, без да изтръпна от любов. Бих искал да се влача на колене, от църква на църква, увесил на врата си развалени риби, както казва възвишената Анджела¹¹. А щом излезеш от църквите, след като часове си говорил на Бога, както влюбеният говори на любимата си, тогава виждаш себе си така, както най-често зле изобразяват разни клетници, поели по своя кръстен път: те вървят и благочестиво жестикулират на златен фон. Всички помисли, за които знаеш, скрити досега в дълбините на сърцето, изникват подобно на сакати, слепи, изгладнели, голи, плачещи девици. Ах! Разбира се, в такива мигове най-жестокото от всички мъченичества е да изберем с какво се съотнасяме!...”

Превод от френски: Тони Николов

⁹ Франсоа Копе (1842–1908) – френски поет и драматург, представител на „парнаската школа”. В края на живота си се завръща в лоното на Католическата църква. – Б.пр.

¹⁰ Марк Сангние (1873–1950) – френски публицист и политик, издател на в. *Сион* – орган на Движението за социално и демократично християнство. – Б.пр.

¹¹ Бл. Анджела от Фолиньо (1248–1309) – италианска монахиня францисканка, една от първите големи мистички, признати от Католическата църква. – Б.пр.

Леон Блоа (1846–1917) е френски писател и християнски мислител, който има особено място в литературата от края на XIX и началото на XX в. Започва литературната си кариера като секретар на писателя Барбе д'Орвили, допринесъл за обръщането му към католицизма. От този период датират и първите му две книги: *Откривателят на глобуса* (посветена на Христофор Колумб) и *Мислите на един предприемач* (сборник статии, които предизвикват скандал и разкриват яркия му талант на памфлетист). Голямата слава идва след публикуването на романа *Отчаяният* (1886). В него чрез персонажа на своя двойник Каин Маршноар авторът изобличава лицемерния буржоазен морал и сантиментализма на литературата от „края на века“, довели до криза на ценностите в един все „по-безбожен свят“. *Отчаяният* разкрива и друг един аспект у Леон Блоа: вдъхновението му на визионер, което разполага неговото творчество в Абсолютното, в трансцендентността на Историята. Вторият му роман, *Бедната жена*, (1897) разгръща тези теми в още по-силна съпричастност към „унизените и оскърбените“, заради което го обявяват за „френския Достоевски“.

Паралелно с литературните си творби, Леон Блоа публикува през десетилетията и томове на своя *Дневник*: историята на един живот, започнала под наслова *Неблагодарният просяк* (1898), за да приключи с посмъртната публикация на записките от края на Първата световна война, обединени под названието *Вратата на смирените* (1920). В тях текущите събития се разчитат като фигури, откровени ни сега „смътно като през огледало“, преди да гоиде срещата с Бога, среща „лице с лице“ (1 Кор.13:12). В тълкуването на Блоа световната история е текст с ясна конструкция и присъща логика, който следва да бъде разшифрован, доколкото има своите корени в Светото писание. Историята е трагична точка на равновесие, постигната на Кръста на Спасителя, в мъките на Разпятието, в неутолимото страдание на членовете на Неговото тяло. Това обяснява и страстта, по-точно пристрастността, с която Блоа се възглежда в текущите събития, както и порива му към бедността в света, възвишена не толкова с личните качества на страдащите, колкото по своята метафизическа реалност, по подражание на страданията на Спасителя. И ако нещо наистина е от значение, настоява Леон Блоа, то е да обърнем взор към Бога, бидейки в свят, който е „на прага на Апокалипсиса“ (*Au Seuil de l'Apocalypse*, Paris, 1916), както е озаглавен и един от най-прочутите томовете на неговия *Дневник*, от който са предложени тук страници.

Леон Блоа

НА ПРАГА НА АПОКАЛИПСИСА

Дневник
1913–1915 г.

Оказва се, че през XIX и XX в. една нация може да извърши нещо невиджано от началото на Историята: ПОГУБВАНЕ НА ДУШИТЕ. Това се нарича *немска култура*.

Поробването, унижението на душите вече не е достатъчно на Княза на Мрака. Потребно му е да ги изтреби и той успява. Пруска Германия вече не принадлежи

към човечеството. Тя се превърна в огромен, жесток звяр и застрашава целия свят.

В една книга, далеч предхождаща настоящите събития, в която събрах спомените си от 1870 г., се опитах да отправя предупреждение. Сметнах, че прекалявам, че идеите ми са несвоевременни и дълбоко несправедливи. Задрямалата френска гуша не усещаше приближаването на звяра.

Пробуждането бе такова, каквото би трябвало да бъде: безграничен ужас и почти смърт. Ето че повече от година не само във Франция, но и навсякъде се водят жестоки битки, за да се спаси клетият човешки светилник. Бог стори така, че тази книга, писана от един стар самотник, да има силата да окуражи, може би в сетния им час, някои приятели на Бога, някои редки и скръбни сподвижници на християнското Величие и Красота, които се опитват да погубят.

1913

12 април. – Аз безспорно съм просяк. Така е пожелал Бог заради своята Слава, може би и заради моята. Но вече остарявам. След три години ще стана седемдесетгодишен, ала все още не съм изпълнил мисията си, която може да ви се стори опасна и всъщност е такава, дори повече, отколкото предполагате. Имам задачата да говоря на душите, намиращи се извън Църквата, и е доказано, че не им говоря напразно. Бог знае, че не искам друго, освен да продължа, но повтарям, вече съм стар, а последните тридесет години на нищета и мъки сериозно подрониха моята физическа сила. Днес мога да продължа творчеството си само ако работя в условията на сигурност, без всекидневна битка за оцеляване на мен и моите близки. Вие ще прецените какво може да се направи. Вие сте в положението да познавате богаташи. Наистина ли е невъзможно да се въздейства на души, обичайно неспособни да проумеят пълната неправда на своите земни наслаждения, щом има същества, които страдат и се трусят заради Славата Божия?

14 юни – го отец С.:

Изглеждаме видимо ядосан от думите *ferus homo*¹, които според вас безразсъдно отнасям към Нашия Господ Иисус Христос. Все пак познавате *Спасението чрез евреите*² и знаете по какъв начин чета *Светата книга*. Твърдо вярвам, че всички библейски персонажи, както злите, така и добрите, са фигури на Спасителя, който същевременно е самата Невинност и самият Грях, поемайки неизречимо всичко това. *Omnia in eo constant*³. Такова е било усещането, или по-точно казано, доктрината на древните и свети Тълкуватели, които наричаме Отци на Църквата.

Ето защо, без каквато и да е гързост, би могло да се каже, че Авел е фигура на

¹ „Див човек“ в превода на Вулгатата. Срв. Бит.16:12.: „Той ще бъде между човеците като див осел“. – Б.пр.

² *Спасението чрез евреите (1892)* – една от основните творби на Леон Блоа (написана в отговор на *Еврейска Франция на антисемита Едуар Дрюмон*), в която той разгръща принципите на своята историософия. – Б.пр.

³ Всичко в Него пребивава (лат.) – Б.пр.

Иисус, но и че Каин е друга, не по-малко очевидна негова фигура. Същото е валидно за Исаак, Измаил, Иаков, Исав и т.н., и т.н. Не сте ли забелязали смайващо предназначение в два от сънищата: на виночерпеца и на хлебаря, разказани в тъмницата на Иосиф, който ги тълкува⁴. Първият, виночерпецът, бива върнат на предишното си място и пак подава *чашата* на Владетеля, докато другият, подавал *хляба*, бива разпнат на *кръста* и всичко това на *третия* ден.

Вярвам, че би било оскърбление, отче, да изтъквам пред вас изключителния символизъм на тази история, където Нашият Господ е разкрит в двойствения аспект на славата и позора. Детайл с неизречима красота.

Никога няма да привърша, ако продължа да умножавам примерите. Огромното нещастие е, че повече от хиляда години Традицията на Отците е напълно изгубена и разбирането на Словото Божие е подменено с невероятна и глупава сантименталност. Моралът е заместил Откровението и вече никой не проумява нищо от Писанието.

Говорихме за Измаил (id est: exauditio Dei)⁵. Нима това единствено име не ви потиква към размисъл? *Secundum quod dictus est: feras homo, designari potest fidelium populum qui feras homo est contra daemones et haereticos... Ismael ludens cum Isaac (Gen.21,9), designari potest carnem blandientem spiritui*⁶. Така казвам Ориген, св. Иероним, св. Августин и Бега Достопочтени.

Иисус не е бил *ferus homo*, пишете вие. Името Измаил е дадено обаче от Ангел Господен, така че би следвало да внимаваме. *Ecce, ait, concepisti et paries filium, vocabisque nomen eius Ismael*⁷. Тъкмо езикът на Гавриил и Мария⁸, въвеждащ тайнствена връзка. След което се добавя: *Et quod audierit Dominus afflictionem tuam*⁹. Що се отнася до текста: *Manus eius contra omnes et manus omnium contra eum, et regione universorum fratrum suorum figet tabernacula*¹⁰, този текст би трябвало да се чете *extra tempora et extra tecta*¹¹, сиреч в неговия мистичен, пророчески и универсален смисъл. Можете ли да кажете, скъпи отче, че съществува по-точна формулировка за ужасяващото положение на модерното общество спрямо Бога и за съответната нагласа на Бог спрямо това отстъпническо общество.

И ако в миг на ревностност или ентузиазъм, сиреч на съчувствие към потиснатите, ослепени и убити души, отнасям към самия себе си тези опасни слова, то е защото съм воин, стремящ се да се уподоби на своя Началник, и защото

⁴ Срв. Бит. 40:1-23.

⁵ „Това е: вслушването на Бога“ (лат.) – Б.пр.

⁶ „Защото е казано: див човек, което може да обозначава верния народ, доколкото свирепият човек е срещу демоните и еретиците... Измаил, присмиваш се на Исаак (Бит.21:9) може да обозначава плътта, бореща се с духа“ (лат.) – Б.пр.

⁷ „Ето, ти си трудна, и ще родиш син, и ще го наречеш с име Измаил“ (Бит.16:11).

⁸ Срв. Лук. 1:26-38.

⁹ „Защото Господ чу твоето страдание“ (Бит.16:11).

¹⁰ „Ръцете му ще бъдат против всички, и ръцете на всички – против него; ще живее пред лицето на всичките си братя“ (Бит.16:12).

¹¹ Извън времето и обичайната употреба (лат.) – Б.пр.

погражанието на Исуса Христа е препоръчано на всички християни. А неговата кротост не му е попречила да бичува търговците и да изрече ужасяващи слова.

Persevera in obsecrationibus mendico Christi¹².

27 август. – *Византийската епопея*¹³. – Кажете ми какво е Епопеята на Византия и какво е Епопеята на Наполеон, замислим ли се за славната Поема на някой бедняк, опитващ да се преобрази в Исуса Христа!

31 август – до Жан гьо ла Лоранси:

Всичко, което съм в състояние да отговоря на вашето стъписващо писмо от 24 юли, е, че заради моята жена се озовах в трудна ситуация. Тя ви е накарала да повярвате, че съм изобретил нож за рязане на историческото масло и че съм в състояние ясно да отговоря на разни въпроси. След което вие тутакси се качвате на този кораб и ми отправяте въпроси върху Историята на Франция от нашествието на варварите през V в. чак до Карл Велики, че дори и за самотниците от Пор Роаял¹⁴. Нищо по-малко. Ала как ви е хрумнало да предположите, че се различавам от другите с познанията си по Историята на Франция, която със сигурност е най-неизвестната и най-непознатата от всички истории?

Моята *Византийска епопея* ви е хипнотизирала. И сте сметнали, че щом съм съумял да разчета тъй ясният текст на Шлюмберже, за мен няма да представлява особена трудност да се оправя из безкрайно сложните и объркани дебери на Меровингите, Каролингите и първите Капетинги, където затъват толкова историци. Колко голяма е разликата!

Василевсите от Анастасий до последния Константин, сиреч в протежение на хиляда години – хилядата години на Средновековието – не са нищо повече от чудовищна и закърняла опашка на забележителните римски императори. Докато във Франция и най-вече в цяла средновековна Европа е тъкмо обратното. Варварският хаос мъчително се засилва – и то колко мъчително! – за да поразят невероятното Обединение, постигнато от времето на Август, за чиито пълен разпад са били необходими четиринадесет века.

Историята на Падналата Империя е права линия, отвеждаща от първия до последния Константин, непрекъсната линия на жестоки герои и бляскава измет, един вид „Виа Апия“, която постоянно се стеснява от Ирландско море до Пропонтида. Напротив, историята на Франция е клетва брънка, оцеляла сред безкрайните развалини на огромната, рухнала империя. Шестте първи столетия на християнска или обявила се като такава Франция, от Хлодвиг до Хуго Капет, ми

¹² Пребъдвай в молитвите си за просяка Христов (лат.) Срв. 1 Тим.5:5. – Б.пр.

¹³ *Византийската епопея и Гюстав Шлюмберже (1906)* – книга на Леон Блоа, в която той пресъздава страници от историята на Византия въз основа на тритомната Византийска епопея на големия френски византинист Гюстав Шлюмберже (1844-1929). – Б.пр.

¹⁴ Абатството „Пор Роаял“ е един от центровете на янсенизма – религиозно движение в Католическата църква, обявено за ерес през 1635 г. Неговият основател холандският богослов Корнелий Янсен (1585–1638) поддържа тезата, че Божията благодат не е дадена на всички, а само на избраните от Бога, от които се очаква непоколебима вяра и постоянна борба със злото. – Б.пр.

се струват абсолютно неизбродими и заплетени, а и онова, което настъпва по-късно, не е ясно. Много пъти съм се давил в потоците от кръв, пролята през XIV и XV в. Трябваше да стигна до Луи XI, автентичен баща на френската монархия, за да открия най-сетне малко светлина. Ала вече се изтощих от моите исторически опити и не съм в състояние да дам удовлетворение на личностите, които ми оказват изключителната чест да се консултират с мен.

Не само че не съм историк, но и не познавам историята. Трябва да виждате в мен един мечтател, дори визионер, но нищо повече. Какво бих могъл да ви кажа за янсенистите, от чието име само получавам конвулсии? С изключение на Паскал, който е бил голям поет, поразен от математиката, и може би с изключение на Арно¹⁵, който е оставил значими преводи, виждам в тях единствено еретици, изпълнени с лицемерие и досадни педанти като Никол¹⁶ или Лансело¹⁷.

Тяхната история е описана от Сент-Бюв в поредица от томове, с чиито прочит едва ли ще се нагърби някой човек. Един ген Балзак се опитал да изрази смъртоносната скука, която му вдъхнала тази нечовешка творба, но мастилото му пресъхнало от ужас. Имам само няколко гуми по повод на „добре мислещата“ буржоазка, за която ми говорите. И те ще бъдат гумите на Местр¹⁸, казани относно Волтер: „Ако сте привлечен от тази страна, Бог не ще ви обича“.

Ето, скъпи приятелю, всичко, което мога да ви напиша. Ще сметнете, без съмнение, че не си е струвало нито мастилото, нито хартията.

1915

3 януари. – Ужасна история. Получих писмо от военнопленник, който казва, че немците се държат добре с него. Писмо, несъмнено писано под диктовка. Ала вътре пленникът е приложил марка, предназначена за предполагаемата колекция на получателя, и ето какво откриваме на обратната страна на марката: „Опитах се да избягам и ми отрязаха двата крака!!!“.

Започвам да погозирам, че убийството на ерцхерцога Франц-Фердинанд и на неговата съпруга, превърнало се в претекст за войната срещу Сърбия, почти веднага прераснала в световна война, е било обикновена машинация на имперската политика. *Нуждаели са се от повод.* Подмолите на историята ще станат явни едва на Страшния съд, когато ще бъде дадена гумата на императора на демоните.

4 януари – до Жан дьо ла Лоранси:

Скъпи приятелю, жена ми, която сте видели днес, ми каза, че ми приписвате

¹⁵ Антоан Арно (1612–1694) – френски духовник, философ и математик, един от основните водачи на янсенизма във Франция, яростен противник на йезуитите, брат на абатисите на „Пор Роаял“. – Б.пр.

¹⁶ Пиер Никол (1625–1695) – френски богослов, един от теоретиците на янсенизма. – Б.пр.

¹⁷ Клод Лансло (1615–1695) – френски духовник янсенист, един от авторите на *Граматиката на Пор-Роаял*. – Б.пр.

¹⁸ Жозеф дьо Местр (1753–1821) – френски философ и политически деец, един от основоположниците на политическия консерватизъм. – Б.пр.

властта да ви окуражавам. Вече ми писахте подобни неща и това винаги ме е удивлявало. Трябва ли съвременниците да бъдат несъществуващи за вас, за да си мислите, че се нуждаете от мен! Каква необходимост изпитвам аз самият, за да се облегна на другиго! Колко пъти съм се опитвал да го сторя! Колко пъти съм смятал, че намирам опора до колони от гранит, които са се оказвали от пепел, дори още по-лошо! Силно се боя да не би аз самият да изиграя подобна роля.

Малкото, което имам, Бог ми го е дал, за да не отиде нахалос, а как аз го употребявам? Най-голямото зло не е да извършиш престъпления, а да не сториш добрините, които си могъл да извършиш. Това е грехът на *пропуснатото*, който не е друго освен не-любовта, грях, за който не се обвиняваме. Някой, който ме наблюдава всеки ден, още от първата меса, често ме вижда да плача. Тези сълзи, които биха могли да бъдат святи, са по-скоро горчиви сълзи. В случая нямам предвид моите грехове, някои от които са огромни. Мисля си за онова, което бих могъл да сторя, ала не съм го сторил, и ви уверявам, че това е нещо твърде черно...

Не ми казвайте, че такъв е случаят с всички. Бог ми е дал смисъла, необходимостта, инстинкта – не знам как да го изразя – за Абсолютното, както е дал бодлите на таралежа и хобота на слона. Извънредно рядък дар, който усещам от детство, способност, която е дори по-опасна и мъчителна от гениалността, доколкото тя предполага постоянен и бурен апетит за нещо, което не съществува на земята и по тази причина води до безкрайна изолация. Можех да стана светец, чудотворец. Станах човек на перото.

Трябва да знаете, че фразите или страниците, на които се възхищавате, са само остатък от свръхестествен дар, който позорно извратих, за което ще ми бъде потърсена сериозна сметка! Не направих онова, което Бог искаше от мен, и това е съвсем сигурно. Напротив, мечтаех за *онова, което аз искам от Бога*, и ето ме, на 68 години, държащ в ръцете си само хартия. Ах! Знам добре, че няма да ми повярвате, че ме подозирате в не знам каква поза на смирение. Уви! Когато си сам, в присъствието на Бога, като при влизане в тъмна улица, започваш да различаваш самия себе си и не си в позиция да си придаваш важност!

Истинската доброта, чистата добра воля, детинската простота – много добре знаем, че не разполагаме с онова, което наричат целувка от Устата на Исуса и че наистина няма какво да дадем на бедните страдащи сърца, умоляващи за помощ. В такова положение се намирам спрямо вас, скъпи приятелю. Без съмнение, мога да се моля за вас, мога да страдам заедно с вас, опитвайки се да поема малко от вашето бреме; да, но не ми е възможно да ви дам глътка вода, гребната с чаша от земния Рай. Днес усетих, че съм глъжен да ви кажа всичко това, за да не разчитате твърде много на една слаба и скръбна твар...

6 януари. – Белгийските католици се оплакват, че Бенедикт XV злоупотребява с непонятния неутралитет, вместо да издигне глас, за да осъди немските ужаси, извършени в тяхната страна. Този папа с толкова антипапска фигура, не знам наистина какво да мисля за него. Ако, както твърдят, е политик и нищо повече,

това буди страх. В момента на неговото избиране войната беше в разгара си, заплахата ужасяваше всички нас и цяла Европа, победата край Марна още не можеше да се предвиди. В каква невероятна фигура би могъл да се превърне той още в началото на своя понтификат, налагайки на цяла католическа и погразбиро се апостолическа Австрия пълна Възбрана, ако тя моментално не скъса с еретическа и разбойническа Германия; като заплаши с най-сурови канонични мъки църковните йерарси в самата Германия, които голно и светотатствено изпълняват заповедите на Кайзера, окуражавайки по този начин убийствата на свещеници и оскверняването на църкви във всички завоювани места! Каква уникална възможност да се възвърне на Папството неговият стародавен престиж!

7 януари. – Ранен белгийски войник ми писа, че моите книги са го направили християнин, и ми благодарил. Отговорът:

Скъпи приятелю, вашето писмо ме развълнува много. Невероятно усещане за един беден писател е да научи, че неговите книги могат да бъдат полезни на човек, страдащ от ужасяващи мъки, който щедро е готов да пожертва живота си. Епохата е ужасна. Бог прави днес избор на своите приятели. Каквито и да са вашите несгоди и страдания, ситуацията ви е за предпочитане пред тази на мнозина от вашите съпътници, които не знаят нито какво правят, нито защо страдат! Вие сте всецяло и свято благословен, не се съмнявайте в това.

16 февруари – до един свещеник войник, изпратил ми портрета си.

... Много съжалявам да ви видя с пушка. Свещениците никога не трябва да бъдат въоръжени. Това е следствие от светотатствено отклонение, което самият вие трябва да усещате дълбоко. Принуден сте, подобно на мнозина други, да се подчините на мобилизационния закон, ала никоя власт не е в правото да ви попречи да си служите с вашите оръжия. Надявам се Бог да оттегли от вас неблагоприятните обстоятелства.

17 февруари. – Опитвам се да нахвърля някои впечатления, изникнали у мен, докато бях на църква:

DE PARADISO TERRESTRI¹⁹

„*Quod oculus non vidit*”²⁰ и т.н. Нещата, които окото не е виждало, ухото не е чувало и не са стигнали до сърцето на човека – нещата, „що Бог е подготвил за ония, които го обичат”²¹.

За какво говори тук свети Павел? Със сигурност не за земния Рай, винаги съществувал според Традицията, и който, според единодушното свидетелство на древните Отци, е преддверие към небесния Рай, където праведниците и светците ще бъдат приети едва след непредставимия свършек на времената.

Светият Дух потвърждава чрез устата на свети Павел, цитирайки възвишена-

¹⁹ За земния Рай (лат.) – Б.пр.

²⁰ Които „око не е виждало” (1 Кор. 2:9).

²¹ 1 Кор. 2:10.

та 64 глава на Исаия, *абсолютната* невъзможност да схванем що Бог е подготвил за приятелите си в небесния Рай в края на краищата. В случая става дума за земния Рай, който е възможен не като разбиране, а като предусещане, бидейки земен и доколкото самата литургия ни казва за него нещо:

Piissime Domine Jesu Christe qui redemisti nos pretiosissimo sanguine tuo, Miserere anime huius...et eam introducere digneris ad SEMPER VIRENTIA ET AMOENA LOCA PARADISI. (Преблаги Господи Иисусе Христе, който ни изкупи с твоята драгоценна кръв, Помилуй душите ни... и отведи достойните във вечнозелените и тучни места на Рая.)

Такива са последните слова от заръката към душата на агонизиращия християнин.

Без съмнение, нашето знание за земния Рай е твърде откъслечно, ала все пак възможно, доколкото бива упоменато свидетелството на нашите сетива. Да не говорим, че от всички наши сетива обонянието е тъкмо това, което изглежда най-земно и най-вече ни приближава до животинското, ето защо не е необходимо да си поет, за да си представиш картина, която е в състояние да те накара да умреш от желание. Другите сетива – зрението, особено слухът – могат да осигурят дори в този по-нисш свят такива наслади, от които да се заличи дори едно толкова крехко понятие, каквото е понятието за време и пространство. Достатъчно е да предположим изключителен и свръхестествен изблик на нашите усещания, изблик, съпроводен от безгранична мощ за възприятие, за да си изградим някаква идея за земния Рай.

Следователно, колкото чудоейно красив и дивен да е този Рай, той е земен, което означава, че по някакъв начин е достъпен за нашето въображение. Това е Градината на Наслаждението, Светият Дух е този, който ни го казва. Адам и Ева, неизлишно просветлени, би трябвало да са знаели много добре, че това място не е било тяхната крайна цел и змията не ги е изненадала, казвайки им: *Eritis sicut dii*²². Казано човешки, не е било чак толкова трудно да бъдат съблазнени, ала със сигурност делото не е станало мигновено.

Когато искаме да мислим Безкрайното, фантасмагорията на астрономическото количество се натрапва на ума ни. Какво са смайващите числа, с които напразно се опитват да измерят разстоянията до звездите, в сравнение с колоните от милиони векове, потребни на Изкуителя? Защото *възрастта* на нашите първородители може би начева от мига, в който те са престанали да бъдат безсмъртни, тогава и времето започва за тях.

Адам и Ева, накрая съблазнени, твърде рано са поискали да бъдат богове, сиреч да влязат в притежание на небесния Рай, преди достатъчно да са *култивирали* земния, в смисъла, който придаваме на тази дума, подрабирайки онова, което се нарича първороден грях. Ала заветът остава.

²² „Ще бъдете като богове“ (Бит.3:5).

Eritis sicut dii, заветът и наследството, Домът на Отца, който никои не може да познае. Всички образи на художниците и на поетите се отнасят само до земния Рай, единственият, който може да бъде *въобразен*.

22 април. – *Мъртвите да станат*. Сюблимен вик на войник, ранен в атакуваната траншея, пълна с умиращи и с мъртъвци. След този призив, дошъл от дълбините на Средновековието, агонизиращите спират да агонизират, изправят се и се защитават тъй ожесточено, че нападателят са отблъснати, избити, а позицията е отвоювана. [Разказът за този чудодееен и почти свръхестествен епизод е публикуван в множество вестници.]

Молитвата

29 юли. – Знаете ли какво е молитвата? Забележете, че не ви говоря за всекидневното причастие, също толкова необходимо за християнина, колкото и яденето, дори при липсата на апетит, за да може да се подхрани тялото. Причастяваме се не от подчинение към някакъв човек, а към Иисус, който казва, че трябва да Го ядем, за да имаме Живот вечен. Никои не е в състояние да го проумее, ала всеки знае или е в състояние да узнае, че тази Храна действа чрез него самия по тайнствен начин в душата на покорилите се и че един ден, било и след двадесет години, ще установим колко сме се отдалечили от началото на тази практика и че вече не сме същата твар.

Ала искам да ви говоря само за молитвата. Колко общи места! – Разчитам на вашите молитви, граги господине или грага госпожо. – Не ме забравяйте в молитвите си и т.н., и т.н. Отчитаме се, промълвявайки няколко „Отче наш“ или „Радвай се“ на върха на устните си, и смятаме, че сме сторили нещо. Нима никои никога не ви е научил, че *истинската* молитва трябва да бъде *свръхестествена*, в пряко единение с Иисуса Христа, сиреч в дух на саможертвеност и самоотдаденост? Някоя личност ме моли да се моля за нея и аз обещавам да го сторя, ала знам, че това е възможно по един-единствен начин. И той е – *да платя вместо нея*. Иначе не ще сторя нищо и не ще постигна абсолютно нищо.

Ето защо ви умолявам да не бъдете безучастни. Не говоря за героизъм или за невъзможното. Това, което ви казвам, е най-простото и утешително нещо от всичко. Знаем много добре какво говоря!..

Заклучение

Нека сега настъпи онова, което Бог пожелае! Аз спирам, имайки щастието след толкова месеци на несигурност и тревога да мога най-сетне да отбележа един важен военен успех, който не беше съсипан от нашите политици и който може би е предвестник на окончателното прогонване на германските зверове.

Дали огромното усилие, сторено от Франция в продължение на цяла година, ще бъде сметнато от Милосърдната Дева за достатъчно изкупление? Намирайки се в края на море от кръв, трябва ли да се опасяваме от моста над Бездната,

мост на Демона, целящ да ни отведе *по-далеч* от Бездната? Не са ни необходими още пастири, а и пастирите сами осъдиха себе си. Този, който трябва да говори по-високо от всички оръдия, мълчи.

Едва преди два месеца започна да се разисква призивът на Бенедикт XV в полза на мира. Мълчанието струваше повече, дори мълчанието на смъртта.

По силата на някаква непонятна несправедливост Светият Отец се обърна с *идентични* укори или просби към всички суверени и всички народи, превръщайки ги по този начин в еднакво солидарни и отговорни за чудовищната неправда на агресорите! Потиснатите, ограбените, измъчените и убитите се озоваха заедно с престъпниците на подсъдимата скамейка на Викария на Исуса Христа!

В стари времена папата би се възправил още от първия ден, за да заяви на злодеите онова, което пророк Натан е казал на Давид:

*“Tu es ille vir qui fecit hoc”*²³. Вилхелм, ти си виновен! Франц-Йосиф, ти си виновен! Отделям единия и другия от моето стаго, развързвам вашите народи от гадената клетва и ви оставам на отмъщението на човеците в очакване на Божия гняв, който призовавам да се стовари върху безчестните ви глави”.

Колкото и християнският свят да е злощастен неверник, икуменическата сила на подобна *номинативна* присъда би била неизчислима. Или най-малкото, бихме имали илюзията за обновление на свръхестествения Живот, чиито последици биха били безкрайни. Ала сме далеч от времената на папи като Григорий и Иннокентий. Всяко величие е прогонено от Историята и ако Бог пожелае да действа открито, би трябвало да действа Сам, победно, както преди две хиляди години, когато Той възкръсна от мъртвите.

Чакам казаците и Светия Дух.

Превод от френски: Тони Николов

²³ „Ти си оня човек, който извърши това” (2 Царств.12:7).

Д-р Свилен Тутеков е роден през 1974 г. и е завършил богословие и философия във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Преподавател е по християнска етика в Православния богословски факултет на същия университет. През 2003 г. защитава докторска дисертация, посветена на аскетическата антропология на св. Йоан Лествичник. През 2005 и 2007 г. е специализирал в Богословския факултет на Белградския университет. Автор е на монографията *Литургични измерения на нравствеността* (ВТ, 2000) и на над двадесет студии и статии (в страната и чужбина) в областта на християнската антропология и етика. Превежда съвременна богословска литература от сръбски и руски език.

Свилен Тутеков

ВЪЗМОЖНА ЛИ Е ЕДНА ЦЪРКОВНА ОНТОЛОГИЯ НА ОБЩЕНИЕТО?

(Опит за евхаристиологично обосноваване)

Развитието на философската мисъл през ХХ век е белязано с усилието за „връщането“ на темата за *личността* и *общението* в епицентъра на философския интерес и дори с „въвеждането“ ѝ в онтологията¹. Това усилие е свързано с опитите за деконструирането на „замворената“ онтология на субекта и за търсенето на онтологията на *персоналността* и *общението* – усилие, което се проявява в различни посоки и на различни равнища: *интерсубективизма* от М. Бубер до Е. Левинас във философията, опитът за „онтологизиране“ на изначалната истина за *социалността* от Дюркем и Елиас в социологията и накрая – търсенето на ролята на гругия в анализа на желанието от Жак Лакан в психоанализата. Всички тези опити имат за последна цел въвеждането на *отношението* и *общението* в сферата на „първата онтология“ (която е ключ за решаването и на въпроса за *персоналността*), но те са останали по-скоро духовна претенция, отколкото реална стъпка към осмислянето на проблема в

¹ В този контекст трябва да се разбира и усилието за създаването на една „онтология на социалността“, свързано с идеологията на социалния утопизъм от Карл Маркс до идеята на Карл Поппър.

една наистина онтологична перспектива². Този философски интерес несъмнено резонира и в усилието на западната богословска мисъл да въведе понятието *общение* и *общност* в самата сърцевина на еклесиологията³, но тя често остава безсилна да разбере събитието на общението или общността *онтологически* и го схваща по-скоро *институционалистки* в смисъл на нравствено и социално единство, което може да напредва (благодарение на някаква помощ *свише*) *социално*. Институционалисткият подход към събитието на общението го подчинява на принципите на *обективността* и *целесъобразността*⁴, поради което то не се отнася към начина на съществуване и не може да бъде мислено като *самоцел*, а по-скоро като *средство* за постигането на някакъв висш трансцендентален Смисъл или Цел⁵. Неспособността на еклесиологичното съзнание да свърже общението и общността със самото събитие на Църквата има екзистенциални последици за антропологията, тъй като то прави невъзможно онтологичната връзка на личността с църковната общност, а оттам и неспособността да се разбере *кинонииният* характер на личностното съществуване. По такъв начин институционалисткото разбиране за общението и общността кореспондира в една онтология на персоналността, която открива възможността за обединяването на личностите в тяхната обща и по необходимост трансцендентална Цел, като по този начин смисълът на личностното съществуване не е в кенотичното споделяне на един общ тропос на съществуване и живот, а само във връзка с Цялото. Така кинонииността е движението към неосъществената Цел или Смисъл, а общението се разбира по-скоро абстрактно и тази липса на автентична онтология на общението води до „постепенния разпад на субекта в количеството мощ“⁶ – факт, който има пагубни последици за персоналността и свободата. В този смисъл липсата на автентична богословска онтология на общението не може да го превърне в *конституент* на онтологията на персоналността, а оттам – да доведе до богословски промислена етика и социология, които да проявяват опитно и творчески църковния начин на съществуване и живот.

² Изследването на този феномен показва „безпомощността за пълното включване на *социалността* в първата философия в рамките на западната мисъл като цяло“. – Луидоβίκος, Ν. првт. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα, 2002, σ. 245.

³ Подробно изследване на темата прави о. Николаос Лудовикос в студията: „Символическа или историческа трансцендентност. Предварителен възглед за понятието *общение* в римокатолическата еклесиология“. Вж. Луидоβίκος, Ν. првт. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σσ. 191-241. Става дума за усилието на западното богословие да изведе понятието *общение* като основна категория на еклесиологичното мислене, което обаче често остава в плен на едно *трансцендентално* мислене, според което Църквата не принадлежи към *първата онтология* на общението в Христос, а е последващо събитие, което се дължи на принудителното историзиране на трансценденталността на Църквата. Характерен пример за невъзможността на римокатолическата еклесиология да осмисли понятието *общност* или *общение* в онтологичен контекст е Карл Ранер, според когото създаването на Църквата е онтологически вторичен факт по отношение на индивидуалното откриване на Бога и е в същността си събитие, което зависи от съдоносния факт, че трансценденталността на индивидуалния субект трябва да се осъществи в историята: принудителната близост на множеството такива субекти (трансцендентални) води до една онтологична вече интересубективна трансценденталност в границите на историята и това е Църквата. Вж. Луидоβίκος, Ν. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σс. 192-201.

⁴ Вж Yannaras, Chr. The Freedom of Morality. New York, 1984, p. 214 и сл.

⁵ Може би в това се корени трудността на западната мисъл – както богословска, така и философска и дори социологична – да създаде истинска онтология на *общението* или *социалността*.

⁶ Луидоβίκος, Ν. првт. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 161.

Православното богословие не остава чуждо на тези търсения и полага усилия за създаването на автентична философия на *социалността*, която да бъде отворена към поставената вече проблематика и се опитва да предложи едно устойчиво онтологично разбиране (не метафизично) за *общението* и *общността* в контекста на органичния синтез на еклесиологията и антропологията. Приближаването към този наистина екзистенциален въпрос в една богословска перспектива може да спомогне за преоткриването на дълбокия онтологичен смисъл на категорията *общение/общност* (κοινωνία) в самата сърцевина на православната еклесиология, която от своя страна да стане хоризонт за осмислянето на *кинонийното* (= общностното) измерение на събитието на личността и на нейния екклесиален начин на съществуване, т.е. на нейния църковен етос. Православното богословие винаги е поставяло като предел на своето екклесиологично съзнание истината за *кинонийната* природа на битието на Църквата, но това разбиране често остава в сянката на институционализма или бива разколебано от дихотомията между „структуралисткото“ разбиране за общността (като „*гаденост*“) и харизматичния живот на Църквата⁷. Тук ще бъде предложен един опит за богословско въвеждане на *общението* в пространството на „първата философия“ (= онтологията), който има за цел да разкрие различните хоризонти или равнища, на които присъщата на църковното битие кинонийност се открива в опита на конкретната църковна общност и личност; да осмисли кинонийността, която се отнася към най-дълбоката тайна на *новия* начин на съществуване в Христос като *екклесиален* начин на съществуване, проявен и въплътен в един конкретен *етос* и *политиа*. Търсенето на автентичната богословска онтология на общението може да бъде „успешно“, само ако е резултат от осмислянето на опитното въплъщаване на тази църковна *кинонийност* на равнището на антропологията, етиката и социологията, които да бъдат разчетени като „документи“ за опита от общението и взаимността с Христос и ближните в живота на църковното Тяло Христово. Само в тази перспектива православното богословие може да открие тайната на тази *кинонийност* и *взаимност* и да осмисли истината за човека като личност, както и истината за неговия етос и социалност, или казано с други думи – автентичната богословска антропология и богословски промислената етика и социология. Доколкото обаче православното екклесиологично съзнание отнася идентичността на Църквата към неизказаното *събитие* на евхаристийното общение и взаимност с Христос и ближните в тайнството на Евхаристията, то автентичната богословска онтология на общението е възможна само в пространството на *евхаристийния етос* на Църквата като конкретен *начин на съществуване*, който има за свои екзистенциални „ороси“ свободата, общението и любовта. В перспективата на тази *евхаристийна онтология* богословието наистина може да отнесе събитието на *общението* към „първата философия“ и да го превърне в основна категория на антропологията, етиката и социологията и дори да предложи „своя“ *философия на социалността* в една екклесиологично промислена перспектива.

⁷ За актуалността на този проблем по-подробно вж. Loudovikos, N. *Christian Life and Institutional Church // The Theology of John Zizioulas (Personhood and the Church)*, ed. Douglas H. Knight, Ashgate Publishing Company 2007, pp. 125-132.

1. Към евхаристийната онтология на общението

Битието като ставане в общение. За светоотеческото богословско предание битието има *кинониен* характер и винаги е синоним за общение⁸ – общение, което в своята есхатологична пълнота разкрива единството и възпълването на делото на сътворението *от небитие* (което от своя страна е *не-общение*). Осъществяването на битието като общение има *есхатологичен* характер и се проявява в тайнството на Евхаристията като пълнота на общението на тварите в Христос, поради което Евхаристията е *сърцето* или *ипостаста* на Църквата⁹ и конституира нейната *кинонийна* природа. Доколкото тайнството на Евхаристията е осъществяване на самото събитие на Църквата и проявява кинониното и любящо единство на възглавеното в Христос тварно битие в Духа, то евхаристийната църковна общност става *топос* и *тропос*, по който битието се осъществява като общение¹⁰. Божествената Евхаристия е диалогична есхатологична среща на Бога и творението (възглавено от човека) в *новия* начин на съществуване на Христос; тя проявява Неговата неизказана *евхаристийна любов* към човека като екзистенциален призив за богочовешко общение и взаимност в Светия Дух и в този смисъл „въвежда“ събитието на общението в пространството на онтологията, превръща го в онтологичен конституент на самото тварно съществуване¹¹. В тази *евхаристийна* перспектива общението има за свое онтологично съдържание въплътената евхаристийна любов на Христос (винаги жертвена и кенотична) и се проявява като *евхаристийно* общение и взаимност с Христос, което предполага свободния любящ (= агапичен) *отговор* и синергийно *участие* на човека¹², предполага *личното* себеотдаване и взаимност в любовта. Така истината за тварното битие се открива в перспективата на неговото *кинонинно* осъществяване в Христос, което вече означава, че битието не е просто онтична *гаденост*, а *събитие* на неговото кинонинно осъществяване в Христос, събитие на едно евхаристийно *ставане в общение*, което се осъществява в пълнота *есхатологично*, но още отсега е *залог* и *квас* на пълнотата на битието в Божието Царство¹³. В тази евхаристийно-есхатологична перспектива тайната на истинското битие и живот се открива в харизматичното продължение на *ипостасно-личностния* начин на съществуване на Бога чрез Христос в човека, който може

⁸ Св. Максим Изповедник утвърждава онтологичната истина за *кинонината реляционност и приятелското сродство* [φιλική συγγενεία – *Мистагогия* 7 (PG 91, 685 AB)] на логосите на творенията, което конституира едно интегриращо отношение и всеобхватно общение, осъществявано чрез човешката природа в Христос. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία. Ἀθήνα, 1992, σσ. 165-172. Св. Николай Кавасила вижда като основа на това *приятелско* отношение между Бога и човека факта, че Той е засадил в него собствената Си любов. Вж. *За живота в Христос* 6, 27.

⁹ Св. Максим Изповедник е категоричен, че взаимното единство на вярващите в любовта конституира самата ипостас (ὑπόστασις) на Църквата. Вж. *Мистагогия* 2, 2 (PG 91, 668 D).

¹⁰ Вж. Λουδοβίκου, Ν. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σс. 56-61.

¹¹ Вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 261.

¹² В контекста на евхаристийния опит общението винаги се разбира като участие. Вж. Βασιλείδης, Μ. Ο ἀνθρώπος τῆς ἐν Χριστῷ κοινωνίας. „Μετοχή Θεοῦ“ στη θεολογικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ τοῦ ἁγίου Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητοῦ (докторат в ръкопис). Ἀθήνα, 1999, σс. 17-18.

¹³ Тук не става дума за някаква трансцендентална есхатология, а за „иконизирането“ на Царството Божие в тайнството на Евхаристията. Вж. Зизиулас, J. Евхаристията и Царство Божије // *Беседа*, кн. 6, Нови Сад, 2004, с. 8-10, 13-15. Според св. Николай Кавасила в Евхаристията бъдещият (есхатологичният) живот се е *смесил* с тукашния (историческия) живот. Вж. *За живота в Христос* 1, 1.

свободно да участва в събитието на евхаристийното общение с Христос, т.е. в събитието на най-дълбокото кинонино единство и взаимно споделяне на живота. Доколкото Евхаристията открива пълната истина за битието и живота в неговото най-дълбоко *кинонино* и *агапично* измерение, тя открива една „нова“ онтология – чисто богословска, есхатологична, евхаристийна – която вижда осъществяването на този *нов* ипостасно-личностен начин на съществуване на тварното изцяло в перспективата на Христовото Възкресение¹⁴. Евхаристията придава на тази богословска онтология на общението дълбок *еклесиологичен* смисъл: тя е топосът и тропосът, по който новият ипостасен начин на съществуване на Христос се „пренася“ харизматично в събитието на евхаристийното общение и взаимност с Него в пространството на възкресеното общение и живот на евхаристийното църковно Христово Тяло. В тази еклесиологична перспектива истината за битието се отнася непосредствено към онтологията на църковния начин на съществуване и затова то не може да бъде онтична „гаденост“, а е *събитие* на евхаристийното ставане в общение¹⁵ – събитие, което има за свои екзистенциални „ороси“ предложения от Бога есхатологичен *дар* на битието и живота и *самовластно-синергийното* му приемане от страна на човека. В тази евхаристийна перспектива богословието очертава хоризонта на *новата* онтология¹⁶, която вижда в битието събитието на евхаристийното ставане в общение¹⁷, събитието на ипостасно-личностното съществуване, проявено в свободното синергийно общение и агапична взаимност по изцяло *евхаристиен* начин.

Евхаристийната онтология разбира битието като *лично* съществуване и живот, защото само личността живее *по образа* на личния троичен Бог и само личността може да участва свободно и по уникален начин в събитието на общението с Христос в евхаристийната проява на Неговото църковно Тяло¹⁸. Евхаристията е начинът на влизане и участие по благодат в онтологията на вътретроичните отношения¹⁹ и „пренася“ харизматично тази онтология в тво-

¹⁴ Възкресението открива тази нова онтология, този нов начин на съществуване или ипостас на творенията в Христос.

¹⁵ Изразът *евхаристийно ставане в общение* изразява основната теза на о. Николаос Лудовикос относно евхаристийната онтология на св. Максим Изповедник: вж. Λουδοβίκου, Νίκ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, σ. 269. Особен принос за разбирането на битието като *общение* има митр. Йоан Зизиулас (Zizioulas, J. Being as Communion. NY, SVS Press, 1997, pp. 112-113).

¹⁶ Тук „нова“ се отнася към нетрадиционния за философията начин на онтологично мислене за битието.

¹⁷ Вж. св. Максим Изповедник, *Различни глави* 5, 49 (PG 90, 1369 A); вж. Λουδοβίκου, Νίκ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, σ. 258.

¹⁸ Липсата на тази *евхаристийна* перспектива пречи на философското мислене да разбере битието като *събитие на общението* в любовта и като лично съществуване – факт, който не позволява на философията да създаде истинска онтология на личността, и я принуждава да *обективира* личността, пример за което е екзистенциалисткия тип персонализъм.

¹⁹ Православното богословие отнася истината за общението в неговия най-дълбок онтологичен смисъл към начина на съществуване на троичния Бог. По думите на св. Григорий Богослов съществуването на Личността в Света Троица се отъждествява с *отношението*, с общението, защото името *Отец* не означава „нито същност, нито енергия, а *отношение* (σχέσις)“ (Богословско слово 3, 16), но в едно отношение като *единосъщние* (τὸ ὁμοούσιον). Вж. също св. Максим Изповедник (PG 91, 1265 D). В този контекст, когато говори за личността в триадологичен контекст, св. Максим отъждествява личността с ипостаста, която в контекста на вътретроичния живот *ипостазира* божествената природа в събитието на най-дълбоката *кинониност* и *интимна взаимност* в любовта на трите божествени ипостаси и именно това конституира възможността за *диалогичната интимност на единосъщниците*. Вж. Λουδοβίκου, Νίκ. πρωτ. Ἡ κλειστὴ πνευματικότης καὶ τὸ Νόημα τοῦ ἑαυτοῦ. Αθήνα, 1999, σ. 286.

рението като есхатологичен *гар* на най-дълбокото общение и взаимност на Бога и човека в Христос. В този евхаристичен контекст богословието отъждествява битието и живота със събитието на общението, но винаги като ипостасно-личностен начин на съществуване²⁰, т.е. като свободно-синергийно *участие* в събитието на евхаристийното общение и взаимност с Христос, като харизматично участие в Неговия нов ипостасен тропос на съществуване по дълбоко *евхаристичен* начин. Истината за битието и живота се открива в *любовта*, която превръща общението и взаимността в онтологичен конституент на личностното съществуване (и затова то винаги има кинониен и агапичен характер)²¹, тъй като *любовта* открива пълната истина и въвежда в живота на Света Троица като най-благия начин за уподобяване на човека с Бога, защото „Бог е любов” (1 Иоан. 4:8, 16)²². Най-дълбоката връзка на Евхаристията с общението и любовта (в нейното онтологично значение) се разкрива във всеобхватното събитие на оцърковяването на тварното битие по благодат в еклисиологичния начин на съществуване на Тялото Христово²³. В тази евхаристийно-еклисиологична перспектива тайната на битието като евхаристийно *ставане в общение* открива истината за ипостасно-личностния начин на съществуване и живот, открива хоризонта на личностноцентричната онтология, която става екзистенциален *предел* на богословието на личността като среща на свободата и любовта. Само в този евхаристичен хоризонт на онтологията богословието може да осмисли истината за личността като *par excellence* *свободен* и *агапичен* начин на съществуване и да види в нея *духовно събитие*, което се ражда в най-дълбокото общение и взаимност с Христос и ближните – истина, която конституира личностното съществуване като *кинонино* събитие.

Евхаристийното раждане на личността като кинонино събитие. Православното богословие открива истината за *личността* в перспективата на тази *евхаристийна онтология* и отнася истината за нейното съществуване и живот към пространството на един *евхаристичен диалог*²⁴, в който човекът е получил от Бога онтологичното *предложение* да стане екзистенциален носител на *по образ* (срв. Бит. 1:26-27), т.е. да стане истинска личност като *отговори* свободно на това предложение и *участва* по *агапичен* начин в кинониното единство и взаимност с Бога в Христос. Човекът не е самосъществуващ, а е получил съществуването си като *гар* в един акт на *свобода* и *любов*²⁵ с цел свободното перихоретичното и кинонино осъществяване на това битие по изцяло *личностен*

²⁰ Става въпрос за битието като ставане в общение – евхаристийно, екстатично есхатологично, като евхаристийно екстатично общение на любов на личния Бог и на личния човек в Църквата. Вж. Λουδοβίκου, Νίκ. πρωτ. Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σσ. 266-268.

²¹ Св. Василий Велики подчертава кинониния характер на човешкото съществуване: човекът е *общностно същество* (κοινωνικὸν ζῷον) и за него е свойствено по природа да *общува* и да *обича* (вж. *Обширни правила* 3 (PG 31, 917 A). От своя страна бл. Диадок Фотикийски отнася осъществяването на по подобие като пълнота на личността, към един агапичен начин на съществуване. Вж. *Гностически глави* 5.

²² Вж. св. Максим Изповедник, *Различни глави* 1, 37-38 (PG 90, 1193 A); *Писмо* (PG 91, 401 C).

²³ Вж. св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва „Отче наш”* (PG 90, 880).

²⁴ Изразът принадлежи на о. Николаос Лудовикос. Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ὑπόσταση καὶ καθολικότητα στὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση // Λουδοβίκος, Νίκ. Ὁρθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός. Ἀθήνα, 2006, σ. 74.

²⁵ Това означава, че центърът на *иконичната онтология* на човека „не е сътворяването му по образ и подобие Божие, а това, че съществуването е дарувано като акт на *любов* и *свобода*”. – Брајовић, Б. Аретологија Еваг-рија Понтијског. Никшић, 2002, с. 73, бел. 181.

начин²⁶. Той конституира битието си като Божий *гар* (= евхаристийна онтология) и това *гарувано* му съществуване определя неговата онтологична възможност да бъде *личност* в свободния отговор за любящо общение и взаимност, проявена в пълнота по евхаристийен начин в църковното Тяло Христово. В тази перспектива личността се открива като *евхаристийно събитие* не само защото човекът е получил съществуването си като „*гар*” (δόματος – подаяние, гар) *на* и *от* Бога, но и защото едновременно с това е и *гар* (δῶρον) *от* човека *на* Бога в едно диалогично отношение–общение, в едно събитие на *свобода, любов и взаимност*²⁷, което конституира личностното съществуване като *кинонийно* събитие. По такъв начин истината за личността открива онтологията на общението, тъй като тя е събитие, което се ражда в срещата на свободата и любовта²⁸, в пространството на най-дълбокото любящо общение и взаимност с Христос и ближните в тайнството на Евхаристията, т.е. изцяло евхаристийно и еклесиологично.

Духовното събитие на личността се ражда в тайнството на Евхаристията, където Христос става *всичко за всички* (в съответствие с личната уникалност и другост на всеки от участващите) в един акт на най-дълбоко *общение и взаимност*²⁹, която е възможна само в кинонийната реалност на *любовта*. Онтологията на *личността* извира от „пространството” на тази съкровена (= интимна) *взаимност* и *кинонийност*, проявена в раждането и запазването на свободно *отношение* между истински личности – *отношение–общение*, запазващо едновременно „идентичността” и „другостта” на личностите в пространството на най-дълбоката им диалогична интимна *взаимност* в *любовта*³⁰. В опита от евхаристийното общение истината за личността се отнася към *гара* на ипостасната другост и уникалност в пространството на най-дълбоката взаимност с Христос и ближните – *взаимност*, която се конституира от *гаруването, приемането и отговора* на евхаристийна любов на Христос³¹. Истинското общение е

²⁶ Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 267. Това перихоретично и кинонийно осъществяване на битието е противоположно на *индивидуализирането*, което не позволява *даруването*. *Индивидуализацията* на съществуването означава изключването на битието от кинонийното му осъществяване като събитие на истинския живот (според *Мистагогията* – вражда и разделение), което принуждава всяка ипостас да се бори за Духа.

²⁷ Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ὑπόσταση καὶ καθολικότητα στὴ ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, σ. 74.

²⁸ Свободата и любовта са екзистенциални възможности на човека да *ипостазира* богодаруваната му природа и да стане екзистенциален носител на *по образ*.

²⁹ Евхаристийното общение предполага личната уникалност и другост на всеки от участващите, което предполага „другостта и уникалността на отношенията, които различават участието на всяка отделна личност и така дава идентичност на човека”. – Βασιλιεβίτς, Μ. Ο ἀνθρώπος τῆς ἐν Χριστῷ κοινωρίας..., σ. 146.

³⁰ Вж. св. Максим Исповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 145 B); *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 608 D – 609 A). Светият отец обобщава: „Съгласно този закон (на съединението) в тях е заложен принципът (логосът) на съединяващата сила, който не позволява с оглед на съединението да не се познае тяхното тъждество по ипостас освен тяхното природно различие”. – *Мистагогия* 7 (PG 91, 685 AB). Ако отнесем терминологията на халкидонската христология към богословието на личността можем да кажем, че тук *идентичността и другостта* съществуват в *неслитно и неразделно единство*.

³¹ Взаимното споделяне на евхаристийната любов се проявява във взаимната размяна на дарове. Вж. Λουδοβίκου, Νίκ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ φητολογία, σс. 70–71. Съвременните науки за човека свързват по неопосредствен начин размяната на даровете и разменните отношения с нуждата от общение и дори с формирането на социалността. Вж. Lévi-Strauss, C. *The Elementary Structures of Kinship*. Eure and Spottiswood, London, 1969, p. 52.

*евхаристийно*³² и има дълбоко *личностен* характер; то се осъществява в срещата на *свободата* и *любовта* и предполага взаимната размяна на дарове³³ като свободен личен акт в пространството на най-дълбокото общение и взаимност в любовта. Свободното общение се осъществява като свободно принасяне на *дарове* на Бога и то е винаги *общение на любовта*, което се извършва в Евхаристията: то от една страна отъждествява свободата с личностния начин на съществуване, а от друга – отнася тайната на личностното съществуване към събитието на общението, в което цялостната промяна на човека се осъществява във взаимната размяна на дарове. Тук онтологията на общението извира от *свободното агапично отдаване и взаимност на личностите по изцяло евхаристийен начин, което е онтологичен конституент на личностната гругост и на истинското общение*. Оттук следва, че Евхаристията е *топос* и *тропос* на събитието на личността; тя е пространството, в което човекът може *самовластно* да осъществи призива да съществува *свободно* и по *агапичен* начин, да съществува не заради *себе* си, а заради *другите* в най-дълбоката взаимност на любовта³⁴ и този факт потвърждава *евхаристийната* природа на личността³⁵. Събитието на личността е непрестанна *диалогична* проява на ипостасната гругост в събитието на общението като свободно себеотдаване в най-дълбока любяща взаимност, която се „постига“ в евхаристийния диалог и взаимност като *приемане* дара на съществуването и живота и *принасянето* му като благодарение чрез съдействието на Светия Дух. В тази евхаристийна перспектива личностното съществуване се състои именно в *уподобяването* на Христос, когато човекът също става *топос* и *тропос* на общението, т.е. когато участва лично и свободно във взаимното отдаване и споделяне на евхаристийната любов на Христос и осъществява действено и творчески тропоса на съществуване *заради другите*. Това е опитното потвърждаване на събитието на личността като *евхаристийен начин на съществуване*, който от една страна открива личността като *кинонийно* събитие, а от друга – превръща истината за личностното съществуване в конституент на автентичната богословска онтология на общението.

2. От евхаристийния етос на общението към богословската онтология на социалността

Евхаристийният етос като опитно потвърждаване на истината за общението и личността. Богословското осмисляне на личностното съществуване като *par excellence кинонийно* събитие намира своето опитно потвърждение в църковния *евхаристийен етос*, който проявява неизказаното събитие на любящото *общение*

³² В контекста на своето богословие на логосите св. Максим Изповедник разбира духовната структура на общението като взаимна *размяна на дарове*. Духовната структура на общението се определя от взаимното *приемане и принасяне* на дарове: човекът приема дара на Божията благодат – духовните логоси на творението – и *принася* на Бога като свой дар „законите на добродетелта“, които произтичат от тези логоси. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 51 (PG 90, 477 AB); вж. също *Амбигва* 22 (PG 91, 1257 BCD).

³³ Вж. св. Максим Изповедник, *Към Таласий* (PG 90, 480 A; 477 AB; 488 A; 484 D – 485 B); *Различни глави* (PG 90, 1257 BCD).

³⁴ Според св. Максим Изповедник в тази евхаристийна *кинонийност и взаимност* „никой нищо не отделя от общото заради себе си (ἑαυτοῦ). Всички се срастват и се съединяват *един с други* (ἁλλήλοισι) чрез едната проста и неразделна благодат и сила на вярата“. – *Мистагогия* 1, 3 (PG 91, 665 CD).

³⁵ Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Υπόσταση καὶ καθολικότητα στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, σ. 74.

и *взаимност* с Христос и ближните в Църквата и може да бъде артикулиран посредством една опитна диалогична апофатическа етика³⁶. Тази етика е по-скоро един „документ“ (ако използваме израза на Л. Витгенщайн) за автентичния евхаристичен етос на Църквата и само доколкото е наистина *апофатическа*, тя може да изрази опита от евхаристичното общение и взаимност като *par excellence еклисиологично събитие*³⁷ и да „опише“ личното екзистенциално усилие на човека да участва *свободно и синергийно* в лично-диалогичната среща, общение и взаимност с Христос и ближните в Духа по изцяло *евхаристичен* начин. Евхаристичният етос се ражда в пространството на свободата и взаимното общение в любовта, проявено в Евхаристията – общение, което *конституира* живота на Църквата като кинонино и евхаристично събитие, което от своя страна потвърждава диалогично-кинонината природа на личностното съществуване. В пространството на този евхаристичен етос богословието може да отнесе любовта към самата онтология на общението и взаимността и да открие истината за личността като агапичен начин на съществуване, в който човекът може да съществува *заради другите*, т.е. във взаимното отдаване в любовта.

В стремежа си да осмисли евхаристичния опит на Църквата православното богословие вижда в етоса проявление и въплъщаване на *истината* (срв. Иоан 3:21)³⁸ за личността като един тропос на съществуване *заради другите* и го отъждествява с екзистенциално-нравственото усилие за потвърждаване на истината за личностното съществуване като диалогично-кинонино събитие³⁹. Доколкото обаче автентичният църковен етос е немислим извън пространството на евхаристичното общение и взаимност с Христос и ближните – което се преживява не като *индивидуален* (и нарцистичен) опит, а като *еклесиологично* събитие – то той се разбира като екзистенциална борба в Духа за *неегоистичното* прие-

³⁶ Става дума за един призив и дори императив за преоткриването на православната „апофатическа“ етика, която не „затваря“ екзистенциалното събитие на етоса в категориите на философско-метафизичното мислене (по правило прицелено в Аз-а), а вижда в него неизказана (= апофатическа) проява на събитието на църковната *взаимност* (т. е. в контекста на една „еклесиология на единосьщието“). Вж. Λουδοβίκος, Ν. Η ἀποφωτική ηθική καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου. Κεφάλαια γιὰ τὴν ἠθική ἐξατομίκευση στὴν Ορθόδοξη Ἐκκλησία // Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός, σ. 131. Пример за това са многобройните опити за създаване на „система“ на православната етика в традицията на „новото“ време (от XVII в. насам) в условията на богословска схоластика. Огромна заслуга за преодоляването на този схоластически подход към етиката в съвременното православно богословие има Христос Янарас с книгата си „Свободата на етоса“ (Yannaras, Chr., The Freedom of Morality).

³⁷ Доколкото православният етос е винаги плод и опитно потвърждаване на *истината* за новия начин на съществуване на Христос в Светия Дух, то всеки опит за неговото описание и артикулиране трябва да изхожда от *апофатическото* богословско съзнание за неговата несводимост и неподвластност на логиката и на *частния* религиозно-етически език. В това отношение Лудвиг Витгенщайн по парадоксален начин може да бъде предизвикателство за богословското мислене, за да може то да преодолее *частния* религиозен език (посредством който богословието често се опитва да опише църковния живот и опит) и да артикулира живота и етоса на Църквата на *еклесиологичен* език. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἀπὸ τῆς ὄνειροπολήσεως τῆς ἰδιωτικῆς θρησκευτικῆς γλώσσας στὴν ἐκκλησιολογία τῆς Wittgenstein καὶ Μάξιμος Ὁμολογητῆς // Λουδοβίκος, Ν. πρωτ. Ἡ ἀποφωτική ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου, σ. 349.

³⁸ Св. апостол Йоан Богослов говори за този, *който твори истината* (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν) (Иоан 3:21). Затова светоотческото богословие разбира проблема за човешкия етос в контекста на една подчертано *онтологична* етика. Вж. Γιαννᾶρα, Χ. Τὸ πρῶτο καὶ ὁ Ἐρως. Ἀθήνα, 2001, σ. 361 и сл.

³⁹ Св. Максим Исповедник е категоричен, че добродетелта е винаги заради истината. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 30 (PG 90, 369 A). Тук добродетелта или етосът е отнесен към истината за личностното съществуване и в този смисъл добродетелта е не толкова *морално*, а *ипостасно* понятие. За богословската аргументация на тази теза вж. книгата ми *Добродетелта заради истината*. ВТ, 2009.

мане и напредване в най-дълбокото общение и взаимност на любовта към Христос и ближния, проявена по евхаристичен начин. В тази перспектива етосът или добродетелта е екзистенциална борба или подвиг за живот според истината; той е лично екзистенциално-нравствено усилие на човека да преодолее всички форми на нарцистично *себелюбие* (φιλαυτία), за да бъде способен за свободно себеотдаване в една любяща взаимност с Христос и ближния, която конституира както истинското общение, така и личностната *другост* и *уникалност*⁴⁰. Императивът на евхаристичния етос: *да съществуваш не заради себе си, а заради другите* е екзистенциален призив към човека да преобрази по благодат своето нарцистично желание (по кръстен начин) в желание и воля за общение и взаимност с ближния в Христос – взаимност, в която възрастването на *другия* (= ближния) е екзистенциален предел на „моего“ лично съществуване. Следването на този императив култивира екзистенциално-нравственото усилие⁴¹ за *самовластното* „излизане“ на човека от всяка форма на самозатвореност (винаги *филаутична* и *нарцистична*)⁴² и за *синергийното* му „отдаване“ в една диалогична интимност и взаимност с Христос и ближните по евхаристичен начин и това е пространство, в което личността винаги съществува *кинонично*, а общението е винаги *личностно*. В евхаристичния етос на Църквата истината за личността се открива в диалогичната среща и киноничната взаимност с Д/другия и това събитие на общението е най-дълбокия смисъл на даваната уникална и неповторима *индивидуалност*, което означава, че пътят за приемането и утвърждаването на личностната *другост* е подвигът на христородобния кеносис, на радикалното кръстно себеотричане заради *благо* на ближния, припознат по евхаристичен начин в Христос⁴³. Този евхаристичен етос е опитно свидетелство за неизразимата тайна на автентичното общение и взаимност в любовта, което е екзистенциален призив към човека да разпъне своето нарцистично себелюбиево *Аз* и да даде „място“ на Д/другия в пространството на собственото си съществуване; да го приеме *гостоприемно* в себе си в един акт на любяща взаимност и така да осъществи *евхаристичния* тропос на съществуване *заради другите*. Така събитието на евхаристичното общение и взаимност с Христос и ближните ражда и формира един етос, който е екзистенциален призив за *приемане* на *другия* или богословски по-прецизно казано, за *любов към ближния*; това е диалогично-киноничен етос, който проявява истината за личността, родена в утробата на евхаристичния киноничен живот на Църквата.

В пространството на евхаристичния църковен етос човекът преживява тайна-

⁴⁰ Пример за това е покаянието като опит на преживяването на киноничната недостатъчност на битието. Покаянието е чувство за загуба на общението и взаимността, което е загуба на истинския живот.

⁴¹ В езика на църковните отци (особено св. Максим Исповедник и св. Николай Кавасила) това *екзистенциално усилие* е плод на *желанието* или *волята* като най-дълбокия екзистенциален стремеж на човека да осъществи самовластно-синергийно пълнотата на своето лично съществуване. Вж. Тутеков, Св. Поглед към богословието на волята у св. Максим Исповедник // Тутеков, Св. Личност, общност, другост. ВТ, 2009, с. 33-62.

⁴² Като събитие на най-дълбоко общение и взаимност Евхаристията създава един *киноничен* етос, в който приемането на ближния има за критерий отсъствието на всяко нарцистично желание за затваряне в *Аз*-а. Нарцистичното самозатваряне и самодостатъчност е дълбокото екзистенциално съдържание на себелюбието като корен на всяко зло, на всяко *отчуждение* и *разделение* от Бога и ближния, като *отхвърляне* на любовта. Вж. св. Максим Исповедник, Вж. *Писмо 2* (PG 91, 397 C-D).

⁴³ Вж. Zizioulas, J. *Communion and Otherness. (Further Studies in Personhood and the Church)*. NY, 2006, p. 89 и сл.

та на своята истинска *ипостасност* (= персоналност) в многобройните лични срещи с Христос и ближните и въплъщава любящите призиви на Бога за *общение*⁴⁴ като онтологично съдържание на истинския църковен етос. В опита от това диалогично общение и взаимност уникалната *индивидуалност* и *другост* на личността се преживява не като природна „гаденост“ (погхранвана нарцистично), а като *дар*, който трябва да бъде споделен по евхаристиен начин в най-дълбоката взаимност с ближния в Христос. Етосът на този евхаристиен църковен опит потвърждава *онтологията* на общението чрез събитието на тази *любяща взаимност*, която предполага свободното доброволно *себеотдаване* (несебично и ненарцистично) на ближния, като *въплъщаване* на многобройните любящи призиви на Бога за осъществяване смисъла на съществуването, за живот по дълбоко кинониен и агапичен начин. Евхаристиеният етос на Църквата проявява и изразява опита от *многобройните* срещи на човека с Христос в неговите *многобройни евхаристийни въплъщения*⁴⁵ и този опит открива многобройните *пътища* и *начини* за себеотдаване в една любяща взаимност, която остава онтологично съдържание на общението и потвърждава гара на личността уникалност и другост. В това евхаристиено общение и взаимност Божията любов се *отдава* перихоретично на *всеки* според неговата личностна другост и уникалност, според неговата лична *църковна харизма*, при което съществуването на всяка отделна личност придобива уникален *смисъл* и е *самоцел*, но в свободното общение и взаимност с *другите*, в безбройните срещи и начини на общение с Христос и ближните по евхаристиен начин⁴⁶. Само в пространството на тази взаимност на любовта може да има истинска *свобода* и автентична *другост*: може да има *свобода*, която се проявява в личния *отговор* на призива на Божията любов (и на уникалната лична църковна харизма), и да има *другост*, която се потвърждава в събитието на *общението* и *взаимопроникването* (= перихоресис) на любовта по изцяло евхаристиен начин. Така общението не е подчинено на някаква предварително зададена (трансцендентална) *Цел*, а е плод на свободното лично синергийно *себеотдаване* в диалогичната интимност на любовта; то е творческото въплъщаване на евхаристиения принцип *не заради себе си, а заради другите* в един всеобхватен *начин на съществуване*, който открива събитието на личността като *топос* и *тропос* на срещата с Бога и ближните, на тяхното уникално и неповторимо взаимно съществуване в Евхаристията. Евхаристиеният етос е топос и тропос на възпълване на кинониения начин на съществуване; той открива безбройните начини за общение с Бога чрез другите, което вече ни дава едно есхатологично предвкусване на пълнотата на вечния живот като прави възможно интимното свързване на личностите в любящата кинониена взаимност в Христос чрез Духа още *тук* и *сега* (т.е. в историята). Харизматич-

⁴⁴ Вж. Λουδοβίκος, Ν., 'Η ἀποφатικὴ ἠθικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου, σ. 135.

⁴⁵ Вж. св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва „Отче наш“* (PG 90, 896 D – 897 A); *Мистагогия* 1 (PG 91, 657 – 668), 4 (PG 91, 672); вж. също св. Симеон Нови Богослов, *Химни* 15. Според св. Максим Изповедник Бог Логос се въплъщава всеки път по различен начин във вярващите в зависимост от тяхната своеобразност и възрастването им в духовния живот.

⁴⁶ Съществуването не може да бъде подчинено на някаква трансцендентална Цел, защото истината за битието на тварите в Христос се отнася към възможното свободното осъществено общение на многото отделни цели, смисли, логоси, въплъщения, харизми помежду им при което Логосът става конкретна цел на всяка отделна личност. Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. 'Η ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου, σ. 265. Многобройните въплъщения на Логоса проявяват многобройните начини на общение между Него и отделните тварни същества.

ното участие в Евхаристията създава един евхаристиен етос, който според св. Николај Кавасила е *завръщане към благодарението*, благодарствено отдаване в любов и посвещение⁴⁷, творческо въплъщаване на тропоса на съществуване *заради другите* по евхаристиен начин. Следователно евхаристииното общение и взаимност с Христос и ближните е *мястото* и *начина*, по който се формира онзи уникален етос и култура на общението, който проявява истината за църковния начин на съществуване⁴⁸ и става *квас* на автентичната богословска онтология на социалността.

Кинонийният начин на живот като култура и политика. Евхаристииният етос на Църквата открива събитието на общението и взаимността в любовта като онтологична сърцевина на еклесиалния начин на съществуване и в същността си е опитно и творческо въплъщаване на смисъла на битието на Църквата, т.е. на нейната *идентичност*. Това обяснява защо в контекста на историческия, социален и културен живот идентичността на църковната общност се разпознава по чудесната и парадоксална християнска *взаимност*, по характерния кинониен етос и начин на живеене, проявен като *политиа* (πολιτεία – гума, която означава едновременно и *общество*, и *начин на живот*)⁴⁹. Тази християнска *политиа* проявява това, което Църквата е и това, което тя трябва *да бъде*, т.е. самата ѝ *идентичност* проявява тайната на *общението* и *взаимността* като начин на съществуване и живот на християнската общност в света, в историята, в пространството на конкретното общество и култура⁵⁰; тази *политиа* открива най-дълбокия *смисъл* на християнския живот като *действието* и творческо *въплъщаване* на *общението* и *взаимността* в тропоса на съществуване не *заради себе си*, а *заради другите*. Християнската *политиа* или начин на живеене проявява *логоса* (= логиката, смисъла) на един *кинониен* начин на съществуване (и затова Църквата винаги се идентифицира като κοινωνία – общност), проявява *логоса* на християнската *взаимност*, който по гумите на Петър Евремович „определя какво Църквата *трябва да бъде* и какво тя *е* (...) това нейно *трябва*, което определя всяко възможно нейно *е*“⁵¹. Динамичното и творческо осъществяване на тази християнска *политиа* прави възможно изграждането на

⁴⁷ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 27.

⁴⁸ Именно поради това еклесиологичната истина, че Църквата е *общност* (κοινωνία) не трябва да се приема като „даденост“ (често пъти мислена „структуралистски“), а като динамично осъществяване и актуализиране на неизказаното събитие на Църквата в пълнотата на светотайнствено-харизматичния живот на Тялото Христово.

⁴⁹ В *Посланието до Диогнет* (II в.) тази парадоксална и чудесна християнска *политиа* е описана по следния начин: „Те (християните) живеят в своите родни страни, но като чужденци (πάροικοι). Като граждани участват във всичко, но всичко понасят като чужденци. За тях всяка чужда страна е родина и всяка родина – чужда страна. Както и всички, встъпват в брак и раждат деца, но родените деца не изоставят. Поставят *обща* (κοινήν) трапеза, но не и нечиста. Пребивават в тяло, но не живеят по плът. Прекарват дните си на земята, но животът им е на небето. Подчиняват се на съществуващите закони, но с живота си превъзхождат законите. Обичат всички (хора), а всички ги гонят. Презират ги и ги осъждат; убиват ги, а те оживотворяват. Бедни са, а мнозина обогатяват. От всичко са лишени, а във всичко изобилстват... И просто казано: каквото е душата в тялото, това са християните в свет“. – Пак там, V, 5-VI, 2.

⁵⁰ В *Посланието до Диогнет* е описано, че християните „не се различават от останалите хора нито по страната, нито по езика, нито по облеклото. Защото нито живеят в свои (особени) градове, нито използват някакъв особен език (при говорене), нито водят някакъв особено белязан живот (βίον παράσημον)... Те живеят в елинските и варварски градове, както на всеки му се е паднало, и в своето облекло и храна и в останалия живот следват местните обичаи, но проявяват своя наистина удивляващ и чудесен *начин на живот* (πολιτεία)“. – V, 1-4.

⁵¹ Јевремовић, П. Идентитет, традиција, религија // *Источник*, бр. 51-52, Београд, 2004, с. 85.

истинската *социалност* върху една автентична онтология на общението, когато междуличностните връзки на общение и взаимност остават много по-дълбоки и винаги *личностни* от „символичните“ социални отношения, структури и институции (които по правило са подчинени на някаква трансцендентална Цел или Смисъл). Доколкото евхаристийният етос е пространството, в което се осъществяват безбройните *срещи* и *начини* на общение с Христос и ближните, т.е. създава се истинска взаимност в любовта, то общението не може да бъде нито някаква „трансцендентална *цел*“ (която осмисля социалните отношения), нито пък *средство* за постигането на тази Цел, а е онтологично съдържание на всяка автентична форма на *социалност*.

Логосът на християнската *политиа* извира от събитието на Евхаристията като *място* и *начин* на най-дълбокото общение и взаимност в любовта – събитие, което конституира самото *битие* или *ипостас* на Църквата и което прави възможно осъществяването на живота съгласно евхаристийния тропос на съществуване: *не заради себе си, а заради другите*. Действеното и творческо възплъщаване на този евхаристийен начин на съществуване и живеене придава на междуличностното общение и взаимност дълбок екзистенциален смисъл и го превръща в онтологичен конституент на християнската *политиа*, а това означава, че *общението* и *взаимността* са онтологичните категории, посредством които можем да „описем“ (апофатически) самата идентичност на Църквата като общност (κοινωνία). Ако Църквата изгуби този етос на кинонийната *взаимност* като *квас* на истинската християнска *политиа*, тя става неспособна да прояви своя *кинонийен* начин на съществуване, т.е. самата си *идентичност* или *ипостас*, а това означава, че дори ако всичко останало в институционалното ѝ проявление в *този свят* функционира „правилно“⁵², то тази загуба на *взаимността* вече е белег за криза на самата *идентичност* на Църквата, на самото ѝ *битие*⁵³. Автентичният църковен етос и *политиа* имат същностно *кинонийно* измерение, тъй като извират от най-дълбокото общение и взаимност в любовта – проявени по *евхаристийен* начин⁵⁴ – и затова „чуждото“ на християнската *политиа* е възможно във всяко общество и във всяка култура; то остава „онтологически“ възможно дори в ситуацията на *разпад на общността* и в условията на *анонимните* отношения, които изграждат структурата на модерното и постмодерното общество⁵⁵. Истинското взаимно общение в любовта извира от евхаристийния

⁵² Секуларизираното християнство е подчинило съществуването на Църквата на два основни критерия – *целесъобразност* и *ефикасност* и го оценява от гледна точка на „успеха“ на действията на църковните институции. Вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, pp. 200-204.

⁵³ Вж. Евремовић, П. Идентитет, традиција, религија, с. 85. Според него, ако се изгуби тази парадоксална християнска взаимност, тогава „от Църквата няма да остане нищо; тя ще изгуби себе си. Ще получи може би нещо друго (власт, многобройност, послушност, най-различни възможни блага, влияние и кой знае още какво), но във всеки случай ще изгуби себе си“. – Пак там, с. 86.

⁵⁴ За евхаристийната природа на този кинонийен етос и неговите социални измерения по-подробно вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, pp. 217-219.

⁵⁵ Брайън Уилсън развива тезата за разпада на *традиционните общности* (изградени от непосредствени лични отношения и обвързани с конкретното *място*, в което се изгражда общността и заместването ѝ от т. нар. *широкомащабно общество*, в което личността е погълната в една мрежа от анонимни отношения, изцяло подчинена на безлични структури и институции. Според него това остава предизвикателство за религията, която предполага локалната общност като своя естествена социална среда. По-подробно вж. Уилсън, Бр. Религията в социологическа перспектива. ВТ., 2001, с. 136-142; 165 и сл.

етос на Църквата и „превъзхожда“ всички социални структури и отношения⁵⁶; това е взаимност и кинонийност, която не може да бъде сведена до институционалното проявление или до социалната „функция“ на Църквата в *този свят*, а проявява най-дълбокия смисъл на църковния начин на съществуване, проявява самата идентичност и ипостас на Църквата като *евхаристийна общност*. Доколкото чудото на християнската взаимност е автентичен израз на църковния тропос на съществуване като кинония, то тя не може да бъде разбрана докрай на равнището на социалната феноменология, а е метасоциална (но не и *антисоциална*⁵⁷, защото Църквата не е *от* този свят, но е *в* този свят) онтологична основа в израждането на всяка автентична *социалност*. Само ако общението извира от пространството на евхаристийния църковен етос, то може да рогиделанието и волята за общение и взаимност, която да създаде автентични междуличностни отношения в съгласие с евхаристийния принцип *не заради себе си, а заради другите* – отношения, които да формират онтологията на една истинска *социалност*, независимо от конкретните исторически и културни обстоятелства. По такъв начин социалността има за своя *ипостас* най-дълбокото общение и взаимност в любовта, проявена по евхаристиен начин в Църквата, и получава една „нова“ онтология – онтология, която е способна да изгради социалността върху автентична *взаимност* на уникални личности, която създава органичните връзки между личността и общността, чужди на всички форми на индивидуализъм и колективизъм⁵⁸. Църквата формира един уникален етос и култура на общението, формира една *полития* на общността, в която отношенията на взаимност остават много по-дълбоки – и винаги *личностни* – от всички социални отношения, структури и институции и проявяват *кинонийния* начин на съществуване на Църквата като *логос* на самата социалност. По такъв начин общението става екзистенциално и духовно *събитие*, което не се ограничава до символичното институционално „събиране“, а е динамично откриване и проявяване на личностната уникалност и другост на отделните личности в тяхната най-дълбока взаимност, чиято пълнота се предвкусва в Евхаристията. Тази „нова“ онтология на социалността може да промени самото понятие за социалните отношения, структури и институции (като ги *оличности*), за политиката и икономиката⁵⁹, и в тази перспектива етосът и културата на общението, която Църквата може да предложи на обществото, трябва да бъде *логоса* на нейната социология и социална етика, осмислена като „приложна“ еклесиология⁶⁰.

⁵⁶ В *Послание до Диогнет* е описано как със своя начин на живот (= полития) християните превъзхождат социалните отношения и държавните закони (без да ги унищожават). Вж. по-горе бел. 49 и 50.

⁵⁷ Този метасоциален характер на християнската *полития* се долавя ясно в *Посланието до Диогнет*, където пребиваването на християните в света се сравнява с пребиваването на душата в тялото: „Душата обитава в тялото, но не е от тялото; и християните пребивават в света, но не са от света. Невидимата душа се пази във видимото тяло; за християните се знае, че са в света, но тяхното богопочитание (ή θεοσεβεία) остава *невидимо*“. – VI, 3-4.

⁵⁸ Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Η ἀποφαιτική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 269.

⁵⁹ Според Христос Янарас „чрез правилното функциониране на евхаристийната общност се създава вид политика, която служи на екзистенциалната истина и автентичност на човека, вид наука, която дава смисъл и знание на човешкото отношение със света, и вид икономика, която служи на живота, вместо да го подчинява на себе си“. – Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, p. 219.

⁶⁰ Само това би могло да освободи православното богословие от изкушението на една *обективна* социална етика, която да подчини кинонийния евхаристиен етос на абстрактни (и винаги „безлични“) морални и социални принципи. Вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, p. 214.

Евхаристийният етос на взаимността и начина на живеене *заради другите* формира една *друга* (в сравнение с конвенционалните начини за изграждане на *социалността*) култура на общението, която може да променя по *благ* начин социалните отношения и структури като ги *оличностява*⁶¹ и да подхранва екзистенциалното усилие за действено и творческо въплъщаване на *кинонийността* като екзистенциален принцип на всички социални връзки и във всички форми на социалност. В тази перспектива въпросите за *начина* на съществуване на Църквата в *този свят* (а оттам и за нейната роля, мисия и т.н.) и за онтологията на *социалността* не трябва да се отнасят към сферата на *идеалитета*, а предполагат както ясни *еклесиологичен* критерий на християнската политика, така и *начините* на нейното осъществяване в различен социален и културен контекст. Историческите усилия на Църквата да превърне етоса на християнската взаимност и кинонийност в реална *политика* (осъществена в конкретната социална и културна ситуация) е единственият контекст, в който можем да разберем посланията за категориите *взаимност* и *любов*, *служение* и *солидарност* като автентични начини за действено и творческо въплъщаване на кинонийния начин на съществуване на Църквата на всички равнища на социалния живот. Църквата е призвана да прояви в света истината за живота като общение и взаимност в любовта, да прояви „чуждестността“ на християнската *взаимност* като реална *политика*, защото само тази *политика* може да бъде нейна автентична „*легитимация*“ и проява на истинската ѝ *идентичност* в този свят. Това важи в пълна сила и днес, когато всички *кризи* в съвременното постмодерно общество са в крайна сметка израз на една *rag excellence* духовна криза – тази на *смисъла на съществуването*, на стабилността на порядъка на битието⁶², пред която е изправен съвременният човек. Решенията на тази криза не могат да бъдат търсени в сферата на *идеалитета* – чрез *идеализацията* на християнското минало или институции, – а само чрез действено и творческо изграждане на автентична християнска *политика*, чрез непрестанното пренасяне етоса на църковната кинонийност и взаимност като *квас* на живота на социалния организъм. Доколкото опитът от истинската кинонийност и взаимност се ражда в тайнството на Евхаристията, то евхаристийният етос на Църквата остава единственото пространство, в което може да се преодолее онтологичното дълбоко и непоносимо *отсъствие* на другия⁶³ и той да бъде приет във взаимното отдаване на любовта в Христос чрез Светия Дух. Основният въпрос на нашето постмодерно време е как Църквата може да прояви своята *идентичност* като *етос* и *политика* и още повече дали тя е готова и способна да прояви онзи уникален („чуждесен“) етос и политика, която има за основа автентичната християнска взаимност и да „претвори“ този кинониен етос в жизнен принцип, който да поддържа живота на социалния организъм в конкретната екзистенциална ситуация⁶⁴. Това предиз-

⁶¹ Според Христос Янарас живеенето чрез жертвения етос на Евхаристията може да доведе до промяната на екзистенциалните предпоставки на обществените отношения, структури и институции и да ги подчини на истината за уникалността на личността и общението като същност на живота. Вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, pp. 217-218.

⁶² Вж. Евремовић, П. Идентитет, традиция, религија, с. 86.

⁶³ Вж. пак там, с. 89.

⁶⁴ Това обяснява защо Църквата не *идеализира* някаква държава или общество, а остава свободна да съществува във всяко общество. По-подробно вж. Бигович, Р. Църква и общество. С., 2003, с. 222.

викателство пред Църквата обаче остава винаги и личен призив към всеки *гражданин* на християнската политиа: на личностно равнище този начин на живот трябва да може да се предложи на другите, защото само евхаристийният начин на съществуване *не заради себе си, а заради другите* може да конституира живота като споделяне, общение и взаимност.

Дмитрий Лихачов (1906–1999) е изтъкнат руски литературовед и историк на древноруската литература. През 1928 г. завършва Петроградския университет с диплома по романо-германска и славяно-руска филология. Същата година е арестуван за участие в научен студентски кръжок и изпратен в Соловецкия лагер. В периода 1931–1932 г. като лагерник работи на строителството на Беломорско-Балтийския канал, но е освободен като „ударник с право на местожителство на цялата територия на СССР“. Между 1934–1938 г. е сътрудник в Ленинградското отделение на издателството на Академията на науките на СССР, откъдето е поканен на работа в отдела за древноруска литература в Пушкинския дом, където изминава пътя от младши научен сътрудник до академик (1970). Получава световна известност с работите си като литературовед и текстолог на древноруската литература и най-вече с фундаменталното си изследване върху *Слово за Игоревия полк* (1955). Сред по-известните му изследвания са: *Човекът в древноруската литература* (1958), *Културата на Русия от времената на Андрей Рубльов и Епифаний Премъдри* (1962), както и *Възпоменания* (1995), откъдето е и предложеният тук текст.

Дмитрий Лихачов

ИЗ ВЪЗПОМИНАНИЯ (АЛЕКСАНДЪР А. МЕЙЕР)

През пролетта на 1929 г. в Соловки се появиха Александър Мейер и Ксения Анатолиевна Половцева. Мейер имаше десетгодишна присъда – най-дълга в онези времена – но с нея „милостиво“ му бяха заменили осъждането на разстрел, вземайки предвид неговото революционно минало (тогава това все още имаше някакво значение).

Той бе необикновен човек. Не преставаше да мисли във всякакви условия, стремеше се да осмисли всичко философски и по възможност да пише – ту в царските заточения и затвори, ту в условията на „новите несвободи“, в които го бе хвърлило времето на „Великата октомврийска“. За живота на А. А. Мейер преди Соловки ще приведа справка от прибавките към спомените на Н. П. Анциферов, публикувани зад граница:

Мейер, Александър Александрович (1874–1939), философ, роден в Одеса в семейството на гимназиален преподавател по древни езици. През 1895–1896 г. учи в Новорусийския университет в Одеса. През 1896 г. е арестуван за участие в

революционното движение и заточен в Шенкурск. Там усилено се занимава със самообразование, превежда книги по философия, социология, логика, психология. През 1902 г. заедно със своята жена се връща в Одеса и прави опит да продължи учението си в университета, но е изселен от града. През 1905 г. живее в Баку, където пак е арестуван за организиране на работнически кръжоци и заточен в Ташкент. Скоро бяга от ташкентския затвор, известно време живее във Финландия, а от началото на 1907 г. в Санкт Петербург. След 1917 г. преподава в института за „Живо слово“ и в института „П. Ф. Лесгафт“. През декември 1928 г. е арестуван по „делото на кръга „Възкресение““ (делото „Мейер“), а през 1929 г. – осъден на разстрел, заменен с десет години лагер в Соловки. В Соловки работи в Криминологическия кабинет на лагера. През 1930 г. отново е арестуван (арестантът е арестуван още Веднъж, Д. Л.), доведен е в Ленинград и е привлечен по „делото на Академията на науките“. През 1931–1934 г. работи – пак в качеството на затворник – като техник хидролог на Беломор-Балтийския канал, където се среща с А. Ф. Лосев. През 1935–1937 г. работи и на канала Москва–Волга. Умира в ленинградска болница от рак на гробовите. Философските и политическите възгледи на Мейер претърпяват значителна еволюция. В младостта си революционер-марксист, през 1907 г. той става един от теоретиките на така наречения „мистически анархизъм“; публикува две статии в сборника „Факли“, Санкт Петербург, 1907 г., а през 1909 г. се появява първата книга на Мейер – Религия и култура. Едновременно с това той става виден участник в Санкт-петербургското религиозно-философско общество, сближава се със съпружите Мережковски, които го смятат за „напълно наш“. През 1909–1917 г. пътува много из страната, изнася лекции, публикува поне петдесет рецензии, статии и брошури. За размислите му от военното време е характерна работата му В какво вярва Германия, Петроград, 1916 г., посветена на критиката на протестантизма. На последния обаче Мейер противопоставя не православието – както прави например Владимир Ерн – а особен бъдещ синтез на колективизма, социалистическата идея и християнството.

За мен Мейер изглеждаше старец, макар да бе едва на петдесет и пет години – слаб, изпит, много нервен, подвижен, преодоляващ в себе си някаква сякаш вътрешна умора. Ходеше с високи обувки, които очевидно бяха големи за него, за да имат място за топли партенки, с тъмна толстоистка риза, с издължено лице, рядка брада и дълга коса (докато, както и всички нас, не го остригаха), с много живи очи. Така съм го запомнил за цял живот. Бяха го настанили да живее на втория етаж в моята (трета) рота, която по онова време се командваше от барон Притвиц. Скоро и във въпросната трета рота неукротимият А. А. Мейер, привикнал непрестанно да изнася лекции и доклади пред най-различна аудитория, прочете лекция на някаква сложна философска тема. Лекцията бе прочетена в обширния ротен коридор, а след нея командирът на ротата барон Притвиц елегантно се разкланя и благодари на Александър Александрович за „чудесната лекция“, от която явно той нищо не бе разбрал, както впрочем и мнозинството от „слушателите“.

Славата на Мейер в Петроград бе голяма. Ние знаехме, че заедно с Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Н. А. Бердяев и А. Блок, той е бил един от активните

членове на Санктпетербургското религиозно-философско общество. С първите двама бе особено близък и в много неща единомишленик. Знаехме, че е бил участник и във Всерусийския събор, избрал патриарх Тихон през 1918 г. Заедно с А. Блок, Андрей Белий и др. бе член учредител на Свободната философска асоциация ВОЛЬФИЛА в Ленинград, след това бе станал глава на най-престижния в Петроград-Ленинград частен кръжок на интелигенцията, наричащ се „вторничаните”, тъй като заседанията на кръжока се провеждаха във вторник.

Впоследствие тези заседания бяха прехвърлени в неделните дни и кръжокът бе получил названието „Воскресение”. Впрочем следователят Стромин, известен организатор на „академически дела”, заяви в съда на основание на това наименование, че целта на кръжока била „възкресяването на старата Русия”.

Още преди своя арест аз бях чувал за кръжока на А. А. Мейер и И. М. Андреевский. „Мейеровците”, знаех това, се събираха на Малої проспект в гървена къща (която днес вече я няма), но и на други места. Входът у Мейер бе свободен. Постоянни участници в кръжока бяха, в началото, до заминаването им, съпрузите Мережковски, Ксения Анатолиева Половцева – литературовед, Л. В. Пумпянски, художникът П. Ф. Смотрицкий, истоковедът Н. В. Пигулевская и нейният мъж, Л. Орбели – бъдещият академик, пианистката М. В. Югина, художникът А. А. Бруни и педагогът И. М. Андреевский, Г. П. Феготов (докато не бе напуснал Русия) и много други. Достъпът до заседанията на „Воскресение” бе напълно открит, входната врата в часовете на заседанията не се заключваше, но поради моята младост аз се стеснявах да ходя там, още повече че ме смущаваше и церемониалът, приет у Мейер: заседанията започваха с обща молитва, а след докладите – обикновено кратки – всички се изказваха по ред.

За мен разговорите с А. А. Мейер в Криминологичния кабинет и цялата окръжаваща ме соловецка интелигенция бяха втори, но първи по значение университет. Общуването с хора, по-възрастни от мен – а по същество всички затворници от интелигентните бяха по-възрастни – се оказа за мен изключително полезно. Аз не преминавах с тях обособени курсове, но се запознавах с техния жизнен опит и получавах най-разнообразни сведения от различни области на науката, философията, литературата и поезията. Ако можеше да се запише всичко – какви великолепни беседи, дискусии и просто спорове, разкази и разсъждения биха били съхранени за руската култура!

Много неща от разговорите с Мейер аз си припомних отново след години, когато получих от Париж книгата му *Философски съчинения*, Париж, 1982 г. Последните материали в тази книга са свързани именно с неговите разсъждения в Соловки. А. А. Мейер бе човек на руската разговорна култура. Принадлежеше към онези, чиито възгледи се бяха формирали в безкрайните „руски разговори”. В Криминологичния кабинет той също имаше силни събеседници – Данзас, Гордон, Андреевский, Смотрицкий и др., но нямаше равен на себе си. Важното е обаче, че имаше младежи, които той можеше да учи, да им чете своего рода лекции. И все пак в неговата устна реч много неща бяха по-добри, по-интересни и по-дълбоки, отколкото в написаното. Говореше по-смело, отколкото пишеше.

Мејер имаше удивителното свойство на решително всичко в обществената живот да откликва с философски разсъждения. Бе интересен с това, че се интересуваше от всичко – постоянно се занимаваше с изучаване на езици. Свободно четеше на гръцки и латински. Немският му бе роден, домашен език – неговият дяго е бил емигрант от немската част на Швейцария. По-късно, в заточенията си от 30-те години, той бе извършвал, по свидетелството на гръщера си, преводи от гръцки и латински на философски съчинения за А. Ф. Лосев.

Изключителната му образованост му бе позволила да бъде един от най-съвременните философи, чиито трудове за словото, алегорията, мита изглеждат написани в днешни дни. Във всеки случай неговите философски съчинения, публикувани в Париж през 1982 г., правят впечатление на написани сякаш с познаване на работите на Леви-Строс, Карл Юнг, Б. Малиновский, А. Ф. Лосев, излезли обаче по-късно – дотолкова той бе предусетил техните идеи.

Неговата първа книга, *Религия и култура*, в която бе заявил себе си като „мистически анархист”, бе видяла бял свят през 1909 г., но след това той все повече се бе приближавал до православното възприемане на света и това го бе сближило с Г. П. Федотов, един от най-активните членове на Мејеровия кръжок.

В Соловки бяха започнати две работи на Мејер: *Три източника* и *Фауст (Размишления при четенето на Фауст на Гьоте)*, посветени на проблеми на културата, на мита и словото.

Фауст Мејер препрочиташе по наличния на Соловки превод на Холодовский, но голяма част от текста той помнеше наизуст на немски. Това бе любимото му произведение. Всичките си идеи обсъждаше с младия (около моята възраст) философ от Ростов на Дон, Владимир Сергеевич Раздолский, с когото живеехме в една килия и увлечеността на който по философските размишления винаги ме е поразявала. Една от най-важните теми на нашите разговори бе темата за мита и другата, свързана с нея, за словото. И двете теми са отразени в споменатата книга на А. А. Мејер, *Философски съчинения*.

Превод от руски: Калин Янакиев
(с незначителни съкращения)

Александър Мейер

GLORIA (ЗА СЛАВАТА)

Шестнадесет тезиса

1.

Върховното начало на реалността е „Аз“.

„Аз“ е причина за самото себе си, *causa sui*, защото няма никакви условия за своето битие извън себе си.

„Аз“ е самоцел, *causa sui finalis*, защото съществува заради самото себе си и не служи на никаква по-високо от него стояща цел.

„Аз“ е самоценност, защото неговата ценност не се определя от никакъв критерий, който лежи извън него. „Аз“ е мерило за всяка ценност.

„Аз“ е самогостатъчност, т. е. то не се нуждае от нищо извън себе си.

„Аз“ не е гаденост – нещо наличстващо, което пък означава, че „Аз“ и не съществува в онзи смисъл, в който съществува всичко наличстващо. Неговото съществуване не може да се обоснове с никакъв експеримент и чрез никакви доказателства. То не „е“.

Не би могло да се направи „гаденост“ и да се „познае“ като „гаденост“ нито чуждото, нито собственото, нито върховното „Аз“ на живота.

И от друга страна: нищо не е така достоверно както съществуването на „аз“. Аз знам, че аз съм и знам също, че съществува другото аз – че „ти си“ и че нито мен, нито теб би могло да ни има, ако върховното начало на реалността не е „Аз“.

2.

„Аз“ е самогостатъчно. Но то не е затворено в себе си – то само изстъпва извън себе си, излиза от самогостатъчността си, и утвърждава други „азове“.

Утвърждава не някакво „не-аз“ изобщо, не някакви (просто) „други“, а именно „други аз-ове“ – утвърждава ги на първо място в тяхната ценност, на второ – в тяхната целезначимост, на трето – в тяхната свобода, и на четвърто – в тяхното битие. То утвърждава тях заради самите тях, а не за себе си, тъй като само такава утвърждаване на другото „аз“, прави това последното нача-

ло, което пък би могло да бъде обозначено като принципа „Ти” – точно толкова основен, колкото и самото начало „Аз”.

Обърнатостта към „други” на достатъчното, на самото себе си „аз”, търсенето на „други” заради тях самите, а не заради себе си е – любов.

Пределният израз на истинското същество на „аз” е – любовта-създаваща-любими и онова, което ние наричаме любов, когато говорим за своите чувства е само далечен намек за любовта.

Утвърждавайки множеството „аз” чрез своята любов, върховното „Аз” ги извиква към битие. По неговия зов те съществуват, тъй като най-последното, към нищо повече несводимото тяхно същество е техният **отклик на зова на „Аз”**.

Те не съществуват преди своя отклик, както би могло да се помисли, а самите те **са** този отклик.

Обърнатото към други „аз-ове” – „Аз” е – лице.

Лицето е онова, което е обърнато към другите лица.

Върховното „Аз” – това е лицето, гледащо към лица, самото битие на които се определя от неговия призоваващ ги взор.

Най-висшият, последен смисъл на битието на множеството „аз” в това именно се и състои, да бъдат докрай себе си – т. е. да бъдат отклик – във всичко, в пълнотата на съществото си – на върховното „Аз” на живота.

Върховното „Аз” е едно, защото е безусловно, а безусловното не може да има редом със себе си нищо друго. Но ако всяко от многото „аз” е действително „аз”, то също би трябвало да бъде едно и единствено. Множество единствени обаче е абсурд. Абсурд, който е най-великата истина на живот.

Абсурдът на множеството единствени е формулата на любовта. Той е и – формулата на личността. Следователно, едно от двете: или този абсурд трябва да бъде отхвърлен – и тогава трябва да бъде отхвърлена любовта, трябва да бъде отхвърлена личността, или – ако любовта е несъмнена и личността се утвърждава – трябва да бъде приет абсурдът.

Съществуват ирационални понятия, които изглеждат абсурд при мъртвото, аналитично разглеждане на живота, но които се разкриват в опита като жива идея. В числото на тези понятия, на първо място е понятието за личността.

Понятието за „личност” е ирационално и онова, което изглежда абсурд при мъртвото, аналитично разглеждане на живота, се разкрива в опита като жива, не убита от схемата идея.

3.

За ирационалните идеи може да се говори само със символи, т.е. с митове. Опитите те да бъдат предадени с помощта на мъртви термини довеждат до това, че вместо жива идея, пред нас възниква абсурд.

Позволявам си, следователно, да премина на езика на символическите образи.

Лицето, обърнато към много лица, простира себе си извън себе си, т. е. извежда своята светлина в пространство, раз-простира себе си, обхваща със себе си онова, което е „около него“.

„Аз“ – това е разпростирането „навън“ на своята светлина. То обаче, извежда своята светлина навън, тъй като самото е преди всичко светлина. „Аз“ е най-светла и най-чиста мисъл, светлината на която е светла с това, че вижда всичко и на всичко дава да вижда нея; тя е светла, затова, защото е самоцел, самопричина и самоценност. Именно затова тя свети със **собствена** светлина.

Светлината на абсолютното, т. е. на върховното „Аз“ е неговото велико „сияние“, неговият велик ясен блясък.

Природата откликва на светлината на върховното „Аз“ на живота чрез своите образи, измежду които най-близо до неговото съществуване е блестящото светло небе – div, deva, dyaus, deus, theos – и синът на светлото могъщо-разпространено небе – Слънцето, многоръко и осветяващо, ослепяващо всичко.

Човекът трябва да откликне на светлината на върховното „Аз“ със светлината на своето „аз“; той трябва да отрази в себе си, приемайки в себе си, сиянието и блясъка на творещото „Аз“. От всички краища на духовния свят – светът на личностите – би трябвало да идват отсвети – отсветите на сътворените със силата на любовта множество „аз“. И трябва, защото към всички краища, към всяко отделно „аз“ са насочени лъчите на сияещото с удивителна, ослепителна светлина, Лично начало.

Самият човек става светлина, div, и в него сияе светлината на абсолютното „Аз“. Това сияние, той нарича радост: безкористната, самодостатъчна радост, радостта-приветствие, която нищо не иска и нищо, освен самата себе си, не получава. Това е радостта от светлината сама по себе си, радостта, че е светлина.

Само личността вижда, обладава светлината на зрението. Всичко останало, в което няма „аз“ не вижда, дори и да обладава зрение, тъй като самото му зрение, както и всички останали негови „усещания“, са само преживяване на едно съществуване, всецяло внедрено в природата и невиждащо нейната норма. Да виждаш, можеш само „отвън“. За да виждаш „света“, трябва да излезеш от него, да застанеш срещу него и над него. А такава е само личността – „аз“.

Радостта от светлината е участие в сиянието и среща, общност, съединяване

с „Аз-а” на живота.

4.

Понятието за Слава е основно митологично понятие. Славата е битието на аз-за-другото, неговата власт да бъде за другото.

Славата на „Аз” е реално присъщата Нему сила. Тя низхожда в човешкия свят, ставайки сякаш особено същество и приемайки образи, които носят в себе си множество сложни и богати идеи.

Славата – Шехина – е била виждана не само в образа на светлината. Удивително е например онова явление на Славата, което овладяло съзнанието на Иезекиил. Тук имало и бурен вятър, идващ от север, и голям облак, и пламенеещ огън и светлина от пламък от средата на огъня, и подобие на четири животни (всяко с четири лица и четири крила) и „накъдето духът искаше да отиде, там и отиваха” без да се обръщат. Имало и „разпалени възлища”, и лампади и светкавици¹. И животните бързо, както светва мълния, се движели насам и натам...

„Сие видение подобие славы Господни”².

5.

Чрез Славата абсолютното „Аз” открива Себе Си, открива Своето присъствие.

Но Славата Му открива също и Неговата воля. Призивът, който е отправен към отделното „аз” от върховното „Аз” на реалността, съдържа в себе си и повеля, воля, изявление – Той дава, така да се каже, норма на светлината, норма на личностното битие.

Откликът на Славата на „Аз” се превръща в изпълняване на Неговите повели, следване на Неговите норми, тъй като само следването на тези норми и обезпечава на човека съхранението на неговото личностно достойнство.

Трябва обаче да се помни, че същността на всички тези норми и на всички тези повели не е нищо друго освен любовта. Норми, в които няма любов, не са вече от Славата. И тъкмо поради това, в скоби казано, няма никакви други повели на върховното „Аз” освен повелята за любовен отклик – „с всичкото си същество, с всичкото си сърце и с всичкия си разум”³ – на любовния призив на „Аз” и за този същия отклик на другите „аз-ове”.

Там където имат място такива отклици, Славата сияе неомрачавана. Сияе, прониквайки в множеството съзнания като светлина. Нейният отклик в множеството на съзнанията е прославата – възгласяната, „възнасяната” Слава.

¹ Иез. 1:5-13

² Иез. 2:1, Такова беше видението на отблясъка – от славата Господня (Син. Библия).

³ Мат. 22:37; „с всичкото си сърце, и с всичката си душа, и с всичкия си разум”, срв. Марк. 12:30; Лук. 10:27 (Син. Библия).

6.

Сиянието се простира надалеч. То обхваща множеството на личните съзнания, като става тяхна радост и извиква в тях възгласи на Слава.

Сиянието на „Аз” става също така предмет на особено съзнаване на отделните „аз-ове” – онова съзнание, което се изразява в изказване, в словесен отклик, в слово.

Откликът чрез слово на Славата на „аз” е възможен поради това, че в самата Слава е заключено нейното Слово.

Лицето, което е обърнато към множество „аз” е обърнато към тях със своето Слово. И неговото Слово трябва да влезе в съзнанието на личното същество, за да чуе това последното зовът и повелята на „Аз” – да намери в себе си знание, мисъл, слово за него.

Огненото, вечно живото Слово, „чрез което всичко е станало”, единствено има силата да удържа съзнанието на всяко „аз” в пътя на светлината и да води към светлината. Това е Словото на самото върховно „Аз”, Словото, Кое е неотделимо от Него – от Него се ражда и от Него се изпраща в света, сътворяван от Него чрез същото това Слово.

Виждащият сиянието на Славата чува Словото на „Аз” и му откликва със своето слово. Поради това у гърците Славата се нарича Доха – мнение, представа, изказване.

Доха броди между людете, изразявайки се в техните слова. Доха – това е славата в нейното отражение в словесните изказвания на личните същества.

Съвсем ясно и точно Славата е наречена Слово в славянските езици. Славата означава Слово – хвала, laus.

Възкликанието в отговор на сиянието само е сияние. Ответното сияние е славословие, т.е. утвърждаване на Славата.

7.

Ние говорим понякога за Славата като за мълва, за fama. Мълва броди за някого – т. е. той има слава.

Има даже „лоша слава”.

Славата като Слово, разпространяващо себе си в света на хората, действително може да бъде наречена мълва. А понятието мълва също би могло да бъде издигнато на висотата на Славата – при което, разбира се, мълвата ще престане да бъде онова като което я знаем ние тук.

Но и славата би могла да бъде принижена до равнището на мълвата и „известността“. И тя действително често бива принижавана до такова равнище. При което, естествено, тя престава да бъде истинска Слава.

Славата, която мнозина търсят и която, принизявайки се, става близка до мълвата, в същността си обаче е същото това разпространено Слово, тя също е по самата си природа, сродна на сиянието на светлината, на радостта. Поради това така много я ценят хората. Та нали има славолюбци, готови за своята слава да отгадат и живота си.

Но върховното „Аз“ не дири слава, а я излъчва от себе си. Тя става Слово, разпростиращо себе си в съзнанието на множеството „аз“, но не става „мълва“.

8.

Да се принизява до равнището на мълва може само славата на човека. И не само може. Нея винаги я грози тази опасност.

Славата на човека винаги е заплашена от опасността от принизяване.

Човекът е призван към участие в Славата. Неговото „Аз“ е самоценно, то е самоцел и самопричина. И то трябва да сияе със своя светлина. „Тъй да светне пред човеците светлината ви“⁴.

Нашата светлина обаче, трябва да свети пред човеците не затова, за да прославят те нас, а за да бъде прославлено върховното „Аз“ на живота.

Самоценността, свободата и целезначимостта на всяко „аз“ не се умяляват, не се ограничават, а обратно – за първи път се и реализират от такова устремяване към Славата на „Аз“.

Ето защо, колкото е по-пълно, безкористно и по-чисто устремяването на отделното „аз“ към Славата, толкова по-светло е то самото, толкова по-прославлено е, т. е. проникнато е от слава, приобщено е към нея. Да намериш своята истинска слава – която не е ограничена в тясната сфера на мълвата – е възможно само ако не се грижиш за нея, а си се отдал всецяло на отклика на пълната, завършената Слава.

За да се разбере призоваността на човека към Слава, трябва да се обърне внимание на някои общества и на някои наши, наглед несъществени привички и склонности. Потребността да направиш себе си видим (по-примитивно: да усилиш значимостта си в чуждото съзнание), нашето небезразличие към чуждото „мнение“, към мълвата и т.н. – това е снизената Слава. Но на нашата органична природа е присъща потребността от Слава.

Има обаче и друг начин на утвърждаване на своята слава, състоящ се в опита

⁴ Мат. 5:16

да направих своята светлина – последна, завършваща слава, да заместя с нея Славата на Върховното „Аз“.

Такова присвояване на ролята на Върховното „Аз“, противопоставяне на своята слава, като първа и върховна – на Славата на Върховното „Аз“, е отрицание на тази последната, отчуждаване от светлината и води до подмяна на светлината от зловещия огън на една безумна треска, която се състои в напъна да станеш начало, когато не си такъв.

Това откъсване от Славата заради лъжовното утвърждаване на своята слава е изворът на всяка порочност, влязла в живота („един от другото приемате слава, а славата, която е от Единаго Бога, не търсите“⁵).

Ако висшето и единствено откровение на смисъла на целия живот, на цялата реалност е Славата, то нейното отрицание – в акта на противопоставянето на своята слава ней – е и пряката противоположност на славата – безславието и безсмислеността на битието.

Безславието обаче не е неизвестност: безславният присвоител на слава се ползва от всеобща известност. Известността, мълвата, лошата слава се оказва тогава следствие от напъна да присвоиш Славата на Върховното „Аз“ – на абсолютната, единствената Слава. Всъщност това е безславната гибел на личността.

Съществува едно единствено благо, един единствен критерий за всяко добро – причастността и мярата на причастност към Славата. И съществува едно единствено зло, корен на всички злини, мерило на злото – отчуждението от Славата, безславието, породено от присвояването на Славата, и мярата на това безславие.

Повредата, влязла в света и във волята на човека, в дълбочината, в основата си е не нещо друго, освен резултат от отрицанието на Славата на Върховното „Аз“. По-дълбоко от отрицанието на битието на това „Аз“ е отрицанието на Неговата Слава.

В гръцкия език е налице една добра форма на изказване – не „аз имам добра слава, а *logos agathos echos eme* – „тя ме има“ – аз съм в нея.

10.

Утвърждаването на Славата (откликът Ней) се изразява преди всичко в словото, в песента, в химна, възнасящ слава, в хвалата.

Словото, съдържащо в себе си отклика на Славата – славословието – не се ограничава, разбира се, с голия възглас: „Слава!“ – макар че и този възглас, сам по себе си би бил вече неин отклик – разбира се, при условие че с думата „слава“ е

⁵ Иоан. 5:44

свързано и направлението на цялото ни същество, на цялото съзнание на човека към Славата и радостта от видението на Славата.

Съществената особеност, обаче, на възгласа, с който човекът отвърща на призива, идващ от Славата, е неговата обърнатост към онова „Аз“, на което принадлежи Славата. Този възглас не бива да бъде отправян в пустотата – и не към съзнанието на хората – а към самото „Аз“, чиято светлина се явява Славата.

В словото обърнато към „Аз“ – най-основното и най-важното, това е именуването на „Аз“.

„Аз“ не е гол, отвлечен принцип, не е най-високо (а затова и малко казващо ни) понятие. „Аз“, мислено само като начало, като понятие, принцип – е твърде бедно. Всъщност, онзи творчески акт, в който „Аз“ утвърждава самото себе си – чрез разкриването на своя замисъл, на своето Слово – е безпределно богат. И разбира се, чисто философското му обозначаване като „Аз“, не е неговото име.

Но То има име. И за да изразим нашето отношение към него като отношение на среща с неговата Слава, не трябва да го именуваме.

Няма по-силен, по-радостен и светъл отклик на Славата от нейното именуване.

Именуването, това, на първо място е просто назоваването на името. Самото му назоваване, произнасяне (или по-вярно – про-пяване, про-възгласяване) е вече славословие. От само себе си се разбира, ако не е „напразно“.

На второ място, това е призоваването на името – защото както бе казано по-горе – Славата не се възглася „в пустота“ – възгласът се отправя към самия прославяем. Произнасянето на името поради това е призив, обърнат към именувания.

И на трето място – именуването е такъв отклик на именувания, който приобщава към Славата на самия именуван.

И тъй, най-високо, най-важно и най-първо от всички форми на славословие е именуването на върховното „Аз“ на живота с Неговото име.

У нас съществува необходимост за славословие – основна и най-жива необходимост да посочим на другите онова, което е привлякло вниманието ни.

11.

Името на върховното начало е дума от човешкия, но не само от човешкия език.

Защото самият човешки език е не само човешки – той свързва човека с най-вътрешната страна на живота, със самия живот като реалност, а не просто създава условни знаци – етикетчета за „нещата“. Ето защо нашият език е и път към реалността.

Ясно е, че словото на нашия език, което служи за име на върховното начало, също не е знак и не е наша измислица. То е сила, свързваща ни със самото „Аз” на живота, и е слово, посредством което ние го познаваме (доколкото то изобщо може да бъде познато).

И ако в нашите слова за живота, чрез нас говори самият живот, то в нашето слово за „Аз” говори самото „Аз”. Името му е неговото Слово, а не просто нашето.

Безсилни са, поради това, онези „възразители”, които ще започнат да посочват връзката на името на „Аз” с гумите от нашия език, които говорят за явления от природата, а не за „Аз”. „Светлина”, „небе”, „сила” и гаже – „битие”, всичко това наистина са наши гуми и гуми за отсамни неща. Но ако с тези именно слова е изразено името на „Аз”, то е защото нашият език не е целият и изцяло наш и неговите централни, върховни гуми по никакъв начин не се умаляват в достойнството си, не лишават от сила славословието поради това, че запазват връзката си с нашия език като цяло.

12.

Името, чрез което се прославя и чрез което, следователно, се познава върховното „Аз”, е името Бог.

Div, Theos и Bhaga на арийците, Div Bhaga, Ел и Иах на семитите – това са все гуми, които са вече едновременно и призоваване на името и приобщаване към неговата сила, познание на висшата истина. Именуването с тях е и възнасяне на Слава. Само за по-голяма яснота, в определени случаи това именуване се съпровожда с прибавката на гумата „Слава”.

13.

Именуването на Бога с Неговото Име не е познавателно описание на някаква даденост, а възглас, утвърждаващ Неговата Слава.

Ето защо всички митологическо-символически и догматически „истини” на вярата са не „теоретически” положения, а – все същите химни, песни, славословия.

Правилността, истинността на мита и догмата може да бъде определена не посредством тяхната логическа завършеност и не посредством силата на определени „доказателства” или в съответствие с някакъв „факт”, а изключително чрез това по-голяма или по-малка Слава, по-силно или по-малко силно слово на Слава – славословие е заключено в тях.

Който се вгледа по-внимателно в историята на догматите, в споровете, съпровождали изкристализирането на техните формулировки, ще забележи, че тези или онези мисли-слова за Бога са се приемали или отхвърляли в последна сметка съобразно с това в каква мяра са били достойни да служат на славословието –

доколко силно, доколко чисто с тях се е утвърждавала Славата Божия.

И този критерий неслучайно се е оказал най-верният критерий за истинността на митовете и догматите. Откровението на самата истина ни се дава не иначе, освен от Славата. Сиянието на Славата носи със себе си и внася в съзнанието, което му откликва, знанието за истината или – изразявайки се по-правилно – светлината на истината. И както вече бе казано, онзи, който по-пълно и по-съвършено откликва на Славата, със самото това и по-пълно приобщавайки се към нея, той и по-пълно и по-дълбоко постига донесаното от нея откровение. Друг път към истината, казано строго, не съществува.

Трябва да се прибави обаче, че и самото знание на Истината, би било ненужно и безсмислено, ако то, от своя страна, не би било също възнасяне на Слава. Знанието, това не е обладаване на някакви „положения”, „истини”, а изказване и в изказванията-истини се състои един от начините за възнасяне на Славата.

14.

Славата, в която ние постигаме върховния принцип на живота е неговата Сила.

Бог действа със силата на Славата Си. Най-голямата тайна на тази сила се състои в това, че тя представлява единственият случай, в който силата не е насилие.

Абсолютната Слава, е абсолютна, пределна, най-могъща сила, от която не съществува нищо по-силно. Тя обаче не посяга на чието и да било „аз” или на чиято и да било свобода (което е едно и също) в ни най-малка степен.

Бог действа със силата на Своята Слава. И най-първото Негово Слово: „Да бъде светлина” е било абсолютна сила (именно) затова защото е било и самото сияние на Неговата Слава. С никаква друга сила Бог не действа.

Неговата Сила и Слава – това е едно и също и само различните моменти на едно и същото посочват онези формули в които Силата и Славата се споменават отделно.

15.

Със своето сияние Славата, както бе казано по-горе, обхожда множеството „аз” (разбира се, онези „аз”, които я откликват, които „неят” Слава).

Светът на такива „аз” е най-съвършеното единство на многото – еклезията на личностите, Небесния град, Царството на свободните, творящи „аз-ове”.

Царството на свободните, царството, състоящо се само от суверени – със самото си битие реализира Славата на върховното „Аз”. Неговата Слава не е просто негово качество или „достойнство”, а реален свят – реалността на Царството.

Царството и е Неговата Слава. Неговата Слава е не в пустота и не в идея, а в едно животворящо, непрестанно възнасящо Слава Царство. Във възнасянето на Слава, съдържанието и богатството на която няма край, се и състои творчеството – Царството.

Неговото „Царство и Сила и Слава” са едно и също нещо и само подчертаването на три момента в едно и същото е налице там, където вместо простото споменаване на името, едновременно с него се споменават и Царството, и Силата, и Славата.

16.

Много пъти е било питано: 1. В какво се състои смисълът на нашия живот, 2. За какво живеем ние?

Би могло да се отговори: за нищо. Личността е последната, висша ценност, която за нищо не служи. Тя живее само за самата себе си и ако действително е личност – това е достатъчно.

Но личността, „аз”, както бе показано по-горе, извършва своето дело със силата на своята слава. Ако я няма Славата, няма го и „Аз”. „Аз” живее за себе си, но това означава за своята Слава.

Славата трябва да бъде или пълна, или не би трябвало да я има. Пълната, завършена Слава е налична само в „Аз-а” като върховно начало на целия живот и на цялата реалност. От Славата на върховната реалност се създава и моята слава. И ако аз живея за славата – за пълната Слава – то значи смисълът на моя живот е Неговата Слава. А за да не падна в безславие, аз трябва да служа на пълната Слава, без да дия моята малка слава и без да подменям Славата с мълата. Защото истинно моята слава е Неговата Слава (Ти... си... моя слава, и Ти въздигаш главата ми⁶).

И няма друг смисъл нито в моя живот (защото аз съм личност, а не част от света), нито в живота на човечеството (в неговата история и неговата култура), освен един-единствен: утвърждаването в самия себе си и в твоего слово на Славата на върховното „Аз”.

Превод от руски: Калин Янакиев

⁶ Пс. 3:3

Калин Янакиев, професор, дфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите*. *Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, *Три екзистенциално-философски студии*. *Злото*. *Страданието*. *Възкресението*, *Метафизика и християнство*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

Калин Янакиев

ДИАЛОГИЧНОСТ НА ЧОВЕШКОТО¹

Двадесет и два тезиса

1.

Няма нито „аз“ нито „ти“ без диалог. **Диалогът** ражда „аз“ и „ти“, ражда **лицата** като такива, а не лицата, „аз“ и „ти“ раждат диалога.

Не може въобще да се извърши акт „от първо лице“, ако последното не е било (вече) познато като едно (поне) „второ“ лице.

Не мога да кажа „аз“, ако не ми е казано „ти“, ако никой не се е обърнал към мен с „ти“ и не може да се каже „ти“, ако не го казвам „аз“, който пък може да го каже само ако [му] е казано „ти“.

Диалогът ни „ражда“ като „аз“ и „ти“, ние сме лица-в-диалог, лица-на-диалог и следователно, за да съществува въобще „аз“ – **всеки** „аз“ – първо трябва да е налице „ние“. „Аз“ съм по определение аз-с-**вас**, аз-от-нас и без да съм аз-с-някого друго (с който сме „ние“) не съм „аз“, не съм **лице**.

¹ Тази статия да се разглежда като своеобразна „реплика“ към първия тезис от статията на А. Мейер *Gloria. За славата*, публикувана непосредствено преди моята тук. Тя, разбира се, е именно „реплика“, а не „критика“, защото разгръща доста по-различна тема. Ще обърна внимание само, че ако не бъдат взети предвид и мислите, развити особено в моите 1–12 тезиса, не може да бъде обяснено защо „върховното начало на живота“ (Бог), за което пише Мейер, се изповядва в християнството не просто като Единица, а като Троица (Лица).

2.

Тези твърдения само на пръв поглед звучат парадоксално. Защото нека се замислим дали аз въобще щях да мога да знам, че съм „аз“, ако бях Каспар Хаузер – онзи необикновен случай на човека, вероятно все пак легендарен, затворен от самото му раждане в килия без прозорци и никога – чак до освобождаването му много години по-късно – не видял очи, които **да го погледнат**, никога не познал това, да бъде **виждан** (чуван, забелязван) – никога не познал това, **че бива познаван**?

Аз направо ще кажа, че Каспар Хаузер не просто не може **да знае**, че е „аз“ за стените на своя изначален и никога от никого непосетен затвор – той и не може **да бъде** „аз“.

Нека обаче си дадем сметка защо.

Не защото няма (не обладава) битието си: той, разбира се, го има и го чувства – най-вероятно като глуха, непросветлена от слово болка (напор, уют).

Не и защото сам не вижда, не чува и не може да прави нищо. Напротив: всичко с неговите сетивни и двигателни способности е напълно наред – той усеща и вижда (стените на своя затвор), осезава (вдишвания и издишван въздух), яде и пие (храната и пиетето си, които ежедневно му спускат със специално въже).

Нищо обаче между стените на неговия затвор не поглежда **към него**: не го познава, не му „отвърща“. Той не е **за** никого. Каспар Хаузер, казвам аз, не е чул, „ти си“, за да познае, „аз съм“. Той никога не е бил „ти [си]“, за да **стане** „аз [съм]“.

И ето, аз утвърждавам, че е ултимативно необходимо **да познаеш, че те познават**, за да познаеш, че (сред тези познаващи те) ти си „аз“. Необходимо е да познаеш някой, който те познава с „ти си“, за да можеш въобще да изречеш „аз съм“. И като „аз“ вече да утвърдиш: „ти също си“, „вие също сте“.

3.

Което означава, че в основанието си „аз“ (това граматически „първо“ лице) е мислимо само като битие-отклик, че „аз“ пред-полага прозвучало свидетелство „ти си“, че „аз“ е битие-в-очите-на-другия, говор-в-от-говор-[на-ти-си] – говор в пространството на едно казано „ти си“.

4.

Абсолютна илюзия е, че един съвършено сам човек би могъл да бъде „аз“.

За да бъде въобще (в) първо лице – т.е. „аз“ – аз първо трябва да бъде лице **в лице**, да бъде не просто **един** (както Каспар Хаузер), а един-**от-нас**, да бъде **още едно** лице, да бъде, както бе казано (поне) второ лице. А това пак означава, че без диалог на лицата няма и не може да има лица. „Аз“ и „ти“ се раждат в диа-

лога, те са битие-в-диалога.

Ако, както е при Каспар Хаузер, не е налице „ние” – ако Каспар Хаузер е един, но не е един-от-[определено]-нас, той не е „аз”. „Аз” непременно е аз-от-нас. Откъдето парадоксът, че за да можеш въобще да бъдеш в първо лице (да бъдеш „аз”), ти трябва вече (преди това) да си едно второ лице: да бъдеш нечий „ти”.

Да, „ти” е **второ** лице. Но само ако си едно второ лице, т.е. ако си с някого, **на** някого, **пред** някого другого, ти можеш въобще да бъдеш лице – да бъдеш в първо лице – да бъдеш „аз”.

Няма „първо лице” – „аз”, без второто лице, на което казваш „аз”, но и което – още по-преди това – ти казва „ти”.

5.

„Аз” – нека се изразим така – е не обикновено, а „отглаголно съществително”, и „глаголът”, от който то е породено, е глаголът [ти] „**си**” – глаголът, чрез който съм вече не просто факт, а именно лице, „аз”. Следователно **в теб** „аз” съм (онтологически) приютен и **от теб** съм „изпратен” в „аз-а” си.

6.

Казаното току-що ни показва, че „аз съм”, макар да го intuираме като онова субстанциално-предметно, от което се „започва” диалогът, онтологически въпреки това е вторично по отношение на „ти си” и **изисква** изреченост на „ти си”. Показва ни, че не първо се изрича „аз съм”, та на това „аз” да откликнат, да го засвидетелстват с „ти си”, а е тъкмо обратното – аз въобще „съм”, защото чувам (чул съм) „ти си”, бил съм поставен в диалог и ако не би било така, сякаш да бъде просто факт сред фактите – фактът на едно глухо, безответно чувстване и само-чувстване, на едно движещо се, явящо и пиещо, спящо и събуждащо се в обграждащия ме свят „то”.

7.

Ако в света (както е за Каспар Хаузер) нямаше други човешки очи, пред нас щеше да бъде просто битието – онова сиреч, което си **е**, стена. А каквото и да извикаш, да изкрешиш или да направиш по отношение на една стена, то само ще се отрази в нея: стената ще ти го върне – неприето, нечутото – няма да засвидетелства с реакцията си „теб” (за да разбереш, че си и да кажеш „аз”). Едва в очите виждат ти може да бъде чут. Очите едва ще те забележат и ще те про-видят и ти няма да си вече сам в себе си – звучащ, бълскащ, махащ в пространството „факт”, който и когато „изригва” навън, си остава в себе си.

8.

„Аз” съвсем не е обаче някакъв факт, а – **отношение**. Лицето е битие-в-отно-

шение (просто битието на „аз“ е не „аз“, а „то“). И значи, ако отсъстваш „ти“, аз не съм още „аз“, а само „то“. И аз не казвам тук: ако отсъства „нещо“ друго, а именно – ако отсъстваш „ти“. Защото не-личното друго не е нещо, с което може да се бъде в лично отношение. „Аз“ не мога да се адресирам към стената, към предметите, към пространството. Мога да се адресирам към „теб“ и именно защото не си просто друго, но си друг-който-ме-забелязва: извършва спрямо мен акта „ти си“, тъкмо спрямо теб, по отношение на теб, **в** теб едва, аз мога да съм „аз“, да съм в „първо лице“.

9.

Актът „ти си“ е уникален. Той единствен не е „реакция“ (спрямо определена моя „акция“), в която реакция винаги има „дъно“ и както вече бе казано, колкото и да викам срещу (или дори да блъскам по) стената, тя само ще „отразява“ усилието ми, ще ме от-еква, но няма да **ме** забележи, няма да **ми** отвърне. За нея **аз** – **комуто** да отвърне – просто не съществувам. Съществува само „натисъкът“ върху природата ѝ (нейното онтологично „дъно“) и той може да изхожда както от мен, така и от нещо друго, без каквото и да било различие.

Но и животното само ще ме отразява със съответните на „акцията“ ми „реакции“. Колкото и да бих го „молил“, няма да „ме“ чуе, да се спре и да „ми“ обърне внимание. То ще следи звука на гласа ми, ще побегне или ще се нахвърли върху мен и толкоз. То обаче няма никога да ме „познае“, няма да ми каже „ти“, нито пък моето същество ще успее да „пробие“ дъното на природата му, която ме пресреща като непреодолима преграда от очите му. И животното е [само] оно-ва-което-е, и за него „аз“ не съществувам.

10.

Единствен „ти“ нямаш „дъно“ и това е засвидетелствано в най-голяма дълбочина от удивителния феномен на очите ти. Те са нещо абсолютно различно от всичко „друго“. Те са онова неповторимо, в което – единствено – аз не се отразявам, а бивам **забелязан**, бивам **познат**. И моето за-белязано (и познато) битие, с това именно, от движещо се, звучащо, само-чувстващо се и т.н. „то“ става „аз“. „Аз“ следователно се ражда от „теб“, който ме познаваш с „ти си“, и човекът, който е аз-**на-теб** и ти-**на-другия-аз**, е същностно „ние“. Човекът е човек в диалог. Човешкото е родено в диалога и екзистира в диалога.

11.

Би могло да се каже в този смисъл, че очите – очите гледащи и оглеждащи се в други човешки очи – са рожденото лоно на лицата. В очите срещу мен битието буквално е про-дънено и от без-дната му, отворила се в тях, ме гледа една бездънност.

Към каквото и да се обръщам иначе, аз не виждам „него“ в него. Виждам само „природата“ му. Тя е „дъното“ му и оттатък него аз не мога да отида.

В човешките очи обаче аз виждам нещо, неможещо да се срещне никъде другаде: виждам не „битие“, не „природа“, не дори „живот“, а – **теб**, т.е. нещо, което няма дъно.

Но и тази без-дна на очите ти се оглежда в без-дна в мен. Човешките очи ме поглеждат от шеметна бездна, която е отпътък „природата“ им и за-**белязвай-ки** ме, всъщност ме „бележат“ с „мен“ – нещо също тъй отпътък „природата“. Ето защо това, което виждам, че те виждат в мен (мен, мен!), е също нещо бездънно дълбоко. Нищо друго не осветява такава дълбочина в мен. Аз виждам, че те виждат мен, и това, което виждам, че виждат, ме разтърсва. Може би затова в погледа на човешките очи към човешките очи – колкото и деликатен да би бил той – има нещо разтреперващо. Може би затова също онзи поглед на Бого-човека Христос към Савел по пътя към Дамаск – поглед, в който дотогавашният гонител получил своето най-дълбоко, най-истинско „аз“ – давайки му да го про-зледне, в един миг му отнел зрението.

12.

В срещата на човешките очи, и единствено в нея, следователно, няма дъно. „Ти“ нямаш дъно и виждаш нещо („мен“), което също няма дъно. И макар тази среща на бездна с бездна да би могла дори да заслепи, именно поради нея ние изобщо можем да бъдем „аз“ и „ти“, да бъдем лица, които говорят едно с друго и разчитат не просто на „реакциите“ от „акциите“ си, а на **разбирането и познаването** – на това сиреч, че могат да потъват, да потъват едно в друго и никога да не ударят в дъно; да няма граница в тяхното общение, в съ-общеността им на „аз“ и „ти“.

13.

Човешкото битие обаче е битие-в-диалог в още един – вече собствено социално онтологичен смисъл.

Защото безспорен факт е, че ние, хората, сме единствените живи същества, които се явяваме в света не просто в резултат на един стихуен природен процес, ами по-скоро **биваме извиквани** (с помощта на този природен процес) от съзнателния акт на своя „дом“, на своя „рог“ и – в последна сметка – на човешкия рог.

14.

Ако нас природата не просто ни „ражда“, а – по-точно – се **от-зовава** на волята на нашите отци, на нашите родове, то ние и не идваме в света просто като „себе си“, просто като „единици“, но по-скоро като пред-определени „членове“ от едно „ние“, което, като ни предхожда, с призова си ни разполага в себе си. Нека се замислим, че кой животински индивид не живее като елемент от „ние“ и това местоимение – трябва да се каже – буквално не съществува в „животинската“ онтология. Един го груг, един с груг, животинските индивиди могат да

образуват „стаго“, „табун“, „глутница“ и какво ли още не, но нито едно от тези неща дори отдалечено не прилича на общество. Животинският индивид може да усеща, че е на „себе си“, но никога не може да се преживее като „нечий“. Ето защо появил се и биващ със себеподобните си, той няма отговор **защо** „бива“.

15.

Аз обаче знам не просто, **че** съм, но **и** **защо** съм. „Защото“ (именно) един всякога пред-хождащ ме „дом“ („рог“, „човешки рог“) ме е извикал в себе си. А щом ме е извикал, аз не съм просто, сиротно „свой си“ – аз съм „нечий“; аз не съм един-от-„множество“, а – един-от-„нас“.

16.

„Ние“ в човешкия свят, следователно, онтологически пред-хожда „мен“ и ме разполага в себе си. Животното от нищо и в нищо не бива именно „разположено“. Светът не го очаква и не го посреща – той е чисто и просто раз-прострян около него в оглушително безразличие.

Но ако „ние“ в човешката онтология предхожда „мен“ (а не се образува от „сбора ни“), ако ме разполага в себе си не просто като „един“, а като един-от-нас, то и „аз“ (всеки „аз“) не съм просто **в** човешкия рог, а – **по отношение на** човешкия рог. Аз съм не просто „аз“, а един-от-**вас**. „Вие“ – моето семейство, моят рог, човешкият рог – е в конститутивна релация с „мен“. Аз съм аз-**с-вас**. И тъй както „ти“ (всеки „ти“) е ти-с-нас, защото не се е просто „родил“, а е бил **извикан** да бъде със, да бъде на, така и „аз“ (всеки „аз“) е аз-с-вас. Защото не се е просто „озовал“, ами се е от-зовал и е нечий, на някого, на някои.

17.

Казах, че човешката „заедност“ – и това е нейната уникалност в сравнение с всяка друга – **пред-хожда** човешката индивидуалност: из-виква я в себе си и я на-режда в себе си. Ето защо човешката индивидуалност е не просто факт, а диалогичен „възел“ в тази заедност. Тя е при-зованост от нея и от-зованост на нея. Ти си „Ивановият“ призив, ти си **на-Ивановите** „Петърът“. И ти си отзивът на „Ивановите“, ти си „**Петърът**“ на „Ивановите“.

Битието ни, като човешко битие, е при-зованост и от-зованост. В битието ни онтологически е „вгравиран“ зов, на който ние сме от-зив. Ние сме „диалогичен“ възел. Нашият свят на човеци поради това не е никога просто свят – светът – както е за всички други живи същества. Той е наш дом – „**рог**“-**ина** в най-буквално етимологическия смисъл на тази гума.

18.

Ние сме битие-на-призив, което е (поради това) битие-отзив, разположено в определен пред-хождащ ни „таксис“, и сме, затова, актуализация не просто на

самите себе си, но и актуализация по отношение на дома ни, на традицията ни, на човешкия род в най-последна сметка. Всичко, което вършим, което сме, е в тази връзка и: добър или лош, очакван или неочакван, адекватен или неадекватен от-говор по отношение на тях – диалог с тях. И за този диалог, за конкретното съдържание на този диалог, ние по необходимост сме подлежащо на оценяване в рода си, спрямо рода си – **етически** оценявано битие. Чрез родителите ни, родът на тези последните, а чрез рода им – човешкият род ни е извикал при себе си, за да ни из-говори себе си и да очаква и ние да отвърнем нему; за да ни пре-даде „своето” и да очаква и ние да се при-общим към него.

19.

Това да бъдем „на някого”, да бъдем „фамилни”, „рогови” същества, не е за нас нещо – нека се изразим с класическата философска терминология – „привходящо” (акцидентално) – прибавящо се към субстанциалната ни форма на човеци, без което тя би прогълзила да си остава същата. Човек, който би съществувал в този свят, без да е син(дъщеря)-на-някого, без да е „Иван”-ов, „Никол”-ов – за разлика от всеки друг жив индивид – не би бил завършен **човешки** индивид. И в това е фундаменталният трагизъм на сирачеството и бездомничеството. Общ-ествеността на човека, който затова не е просто зооп, а зооп politician – не е нещо „добавящо се” към битието му, а нещо **от** (самото му) битие на човек.

Онтологията на човека е обществена (диалогична) и обществеността (диалогичността) е онтологията на човека.

20.

Но ето защо, макар съвременните генетични технологии вече да биха могли (или поне да са готови) да „образуват” човешкото битие и без акта на семейството – т.е. чрез дирижирано възпроизвеждане на чисто природния процес на неговото раждане – за мен си остава тревожно-съмнително дали тези технологии, като започнат да пораждат **биологически** свършени човеци, няма да започнат да пораждат обаче **субстанциално** увредени човешки същества.

Защото имаме ли действително основание да мислим, че за човека това, да е на-определено(конкретно)-семејство, на-определен-род – да е син, дъщеря, внук, пра-внук и т.н. е само случаен признак, „привходящ” в човека (поради „традиционния”, както казват, начин на неговото досегашно раждане), и този принцип занапред съвсем спокойно би могъл и да не бъде носен, а човекът да прогълзи да принадлежи пълноценно към човешкия род? Ами ако, както ми се струва, това е именно субстанциален признак на човека като човек, ако в самата субстанция на човека е да-бъде-нечий-син(дъщеря), да-бъде-на-някого (на някой) – не просто да бъде в света, а да-бъде-в-нечий-дом на света, да бъде при-познат като нечий „свой”, то няма ли тогава „технологично” родените, поради това самото, че са така родени, да се превърнат в субстанциално увредени членове на човешкия род? Пак казвам: нали и днес ни е добре известно като колко фундаментално нещастие се преживява сирачеството, дори в общества, които са максимално

„гостоприемни” към непознаващите баща и майка.

21.

Бащата и майката в човешкия свят далеч не са само биологическа „реторта”, в която човекът трябва да „ври” определено време, за да се появи сетне в актуалността, както е при останалите живи същества, та да би могла тази „реторта” да се замени с друга, изкуствена. Бащата и майката са по-скоро онова живо ядро на „ние”, онова определено пред-хождащо всеки един от нас „нас”, от което човекът е базисно пожелан и с което е предварително съотнесен, тъй че битието му, появявайки се в света, освен фактическото си наличие има и своето основоположно „защо”, има онова така трудно изразимо нещо, което се нарича – **приютеност**.

Защото на този свят човекът освен пространството (простора, разпространеността му) – както и всички останали същества – има и още нещо, което е зафиксирено в това – не случайно неможещо да се изрази без поне някаква представка съществително „ют”. Човекът има в света при-ют, той е в-[y]-ют, и първичният му при-ют, у-ют в този свят, чрез който той се съотнася с човешкия род – с всички нас – са баща му и майка му – персоналното „ние”, от което той е.

22.

Но ако човекът е по своята субстанция извикано-и-посрещнато същество, битие-приютено-в-род, гали, питам се, отсичайки **корена** на тази негова приютеност в човешкия род, ние няма да го увредим субстанциално? Дали отсичайки корена на неговата общ-ностност, ние няма да увредим неговата природа?

Та нима можем така лекомислено да не си даваме сметка, че създаването на доктор Франкенщайн се е оказало чудовишно не просто защото не е било „сварено” от жива утроба, а от нежива реторта, но най-вече защото по този начин се е оказало, че то не е ничий „син”, няма коренен, субстанциален „приют”, в който да е приютено, и затова никое земно пространство, никоя земна „кухина” не може да му даде онтологически уют и светът е за него базисна пустиня? **Защото** никой „дом” не го е призовал за себе си и то също не може – не би могло да се от-зове на човешкия род. Битието му, в самата си сърцевина, не се от-зовава на този род, с който не го свързва нищо свърх биологическото. То се е „озова-ло” в човешкия род, но от него никой не го е „призовал”, за да може то, дори да поиска, да му се отзове. То е **в** него, но не е **на** него. Не може да от-говаря пред човеците, защото никой не го е за-говорил, не го е поканил на техния раз-говор.

Създаването на Франкенщайн, което по всички биологически и „неврофизиологически” признаци е човек, при все това – внушава ни Мери Шели – не съумява да бъде човек именно защото не е в-рода, а из[вън]-рода на човеците екзистиращо.

Кардинал Петер Ердьо (рoг. 1952) е примас на Унгария и архиепископ на Естергом-Будапеща (2003). Той е ръкоположен за свещеник през 1975 г. от кардинал Ласло Лекаи. Учил е богословие в Теологическия факултет в Естергом, в Папския грегориански университет в Рим и в Папския католически университет в Буенос Аїрес. Бил е ректор на Папския унгарски институт в Рим.

Има два доктората – по теология и канонично право. На 51 г. е въздигнат в кардиналски сан от папа Йоан Павел II и до днес е най-младият кардинал в кардиналската колегия.

От септември 2005 г. е избран за председател на Унгарската епископска конференция, а от октомври 2006 г. е председател на Съвета на Епископската конференция в Европа.

ЗАЕДНО С ПРАВОСЛАВНИТЕ ИМАМЕ КАКВО ДА КАЖЕМ НА ДНЕСНА ЕВРОПА

С кардинал Петер Ердьо, примас на Унгария, председател на Съвета на Епископската конференция на Европа, разговаря Тони Николов

Ваше Високопреосвещенство, как бихте определили духовната ситуация днес в Европа? Кое наложи папа Бенедикт XVI да призове наскоро за „нова евангелизация“, и то тъкмо на Стария континент, след двайсет века християнство?

„Нова евангелизация“ означава да се разпространи Евангелието като Блага Вест при новите обстоятелства, в които се намира европейската култура, защото е налице сериозна културна промяна. Вече се говори не просто за много силна *секуларизация* – добре познат феномен още от XIX в. – а за *мултикултурализъм*, което означава, че различни групи, етноси, религии са добре представени в Европа. А тъй като има свобода на движение, особено в рамките на Европейския съюз, тези групи и религии осъществяват взаимодействие. Контекстът е доста сложен. Но всичко това ни задължава: в Римската империя преди две хиляди години е имало не по-малко многообразие, така че предизвикателството е сходно. Ала трябва да имаме куража да го заявим публично, да използваме всички възможности на свободата, с които разполагаме днес на нашия континент:

свободата на пресата, свободата на обучение, възможността свободно да изграждаме институции, да се организираме като религиозна общност, да осъществяваме диалог с другите религиозни групи, с държавата, но и с държавите. А също така да осъществяваме диалог и с Европейския съюз, защото в Договора от Лисабон ясно се говори за добре структуриран диалог с Църквите и религиозните общности. В тази връзка наскоро участвахме в Брюксел във важна среща с ръководители на Европейския съюз, на Европейския парламент и на Съвета на Европа. Трябва да отстояваме с кураж нашите ценности – например защитата на неделята като неработен ден. Както и да поставяме съществените въпроси: какво например означава защитата на човешката личност в социален план? За защитата на такива каузи трябва да си сътрудничим с другите християни, които не са католици. Вече съществува Смесена комисия за сътрудничество между нашата Епископска конференция и Европейската организация на християнските Църкви. Води се специален диалог и с всички европейски православни Църкви. Създадохме Европейски католико-православен форум, който не е официална структура, искам да кажа, не е форум, където Св. престол провежда официален диалог по догматични въпроси. Там заедно търсим отговори на морални проблеми от социалната сфера, които предполагат социално взаимодействие. 17 православни Църкви са част от този диалог, както и всички европейски епископски конференции, които са 34. Защото заедно ние представляваме мнозинството европейци и тогава нашият глас ще бъде чул. На първата си среща говорихме за семейството, а сега обсъждаме мястото на Църквата в съвременното общество – към какво се стремят Църквите, какво те смятат за справедливо в исторически и догматически контекст. Ние сме за религиозна свобода, ала това не е следствие от религиозно безразличие, а следствие на респекта, който изпитваме към човешката личност. От друга страна, ние признахме значението на религията за културната идентичност на всеки народ. Традиционните християнски вероизповедания в Европа допринасят много за идентичността на отделните народи. Нещо, което вече се признава и оценява. Ето защо смятам, че заедно с православните имаме какво да кажем на днешна Европа.

В тази връзка как виждате ролята на България? Тя е на кръстопътя между Изтока и Запада и има особено място в отношенията между православието и католицизма, които никога не са били еднозначни? Католиците по източен обряд в България например честват своята 150-а годишнина, как бихте коментирали значението на това събитие?

България наистина има особено място в отношенията между Православието и Католическата църква. Католическата църква по византийски-славянски обряд в България е една много симпатична и едновременно с това емблематична общност. Защото и в други части на Европа, например в старата Полша, в кралство Полша, както и в бившата Хабсбургска империя, е имало източни католици, обвързали се със Св. престол, които обаче са се ползвали с подкрепата на държавната власт и на съответните правителства – те са били насърчавани, били са давани привилегии на участниците в това движение и най-вече на клира. В България обаче не е така. Тук инициативата е дошла от низините, водени от идеята за независимост на българския народ. Тук каузата е била много специал-

на и наистина специфична – независимостта на самия народ.

Сега обаче всички ние сме част от обединена Европа, където норма е светското начало. Какви са причините за неговия успех и какъв трябва да бъде отговорът на Църквите?

Светското е термин, който най-вече се използва в латинските езици, защото там някога целият народ е бил смятан за католически. И след епохата на Просвещението е започнало да се казва, че някои не са „вярващи“, а са „светски“. Светското начало в радикален смисъл е израз на враждебността на държавата към всички изповедания, тоест става дума за наложена със сила дистанция между държавата и отделните религии. В последно време във Франция, а също и в Италия започна обаче да се говори за *позитивно светско начало*, за *здравословна светскост* на държавата. Какво означава това? Става дума за фактическо разделение между държавата и Църквата на институционално ниво, което обаче предполага взаимно зачитане и възможност за сътрудничество за доброто на хората. Например в сферата на общественото образование, здравеопазване, социалните грижи, а също и в сферата на културата. Тази *здравословна светскост* не изключва и държавата да признае приноса на Църквите, онова, което те наистина допринасят за развитието на обществото чрез предаването на хуманни ценности на следващите поколения.

В принципите на Европейския съюз все пак надделяват секуларните основания и ЕС съзнателно отбягва позоваването на своите християнски корени. Какво е мястото на Църквите в Европейския съюз? Доколко въпросът за християнските корени става актуален след присъединяването на новите страни членки като Унгария и България?

В Европейския конституционен договор беше избегнато не само ясното позоваване на християнството, но също и на гръко-римското наследство. В текста има стремеж към неутралност, а същевременно ценностите са необходими. В друга част на договора пък се казва, че приносът на религиозните общности за развитието на Европа и на целия свят е значителен. Тоест признание има. Нашият принос е признат. Ала за какъв принос става въпрос? За това, което вярата може да даде за развитието на обществото. Но най-важният принос би бил нашето реално присъствие в съвременното общество. За което трябва да се работи. И трябва да се работи не само в сферата на теологията, а и на пастирското служение. В големите градове на Европа като Виена, Париж, Лисабон, Брюксел и Будапеща бяха организирани „мисии в града“. Инициативата беше на папа Йоан Павел II, а сетне бе подета от кардинал Люстиже¹. Излязохме на площадите, придобихме публичност. Програмата включваше пантомима, преки телевизионни предавания, велофестивали, госпел. В Будапеща в 14 държавни музея понастоящем вървят изложби на християнското изкуство, които се радват на голяма посещаемост и интерес от страна на публиката. Успехът на тези начинания е забележителен. А на енорийско равнище хората започват да осъзна-

¹ Кардинал Жан-Мари Люстиже (1926–2007) – архиепископ на Париж (1981–2005).

ват, че трябва не само да следват вярата, но и да си я предават. Как да стане това? Християните започват да обгриват и хора от своята енория, които не са вярващи и не ходят на църква, но имат социални потребности – бедни, болни или възрастни хора, които живеят сами, и т.н.

Какво е съвременното състояние на Църквата в Унгария и доколко са преодолени последиците от атеистичната пропаганда? Има ли дебати в Унгария за ролята на Църквата по време на комунизма?

Унгарският народ беше имунизиран срещу марксистката пропаганда от времето на комунизма – никои не ѝ вярваше, дори членовете на партията. Обаче в резултат от комунизма се възцари една прагматична и материална нагласа. Хората започнаха да изоставят ценностите, да изоставят идеалите, да се отгърпват от дългосрочните проекти на бъдещето в името на краткосрочното си лично благоденствие. Ще ви дам един пример. След потъпкването на Унгарската революция през 1956 г. какво разреши режимът? Абортите. Така с цената на живота на бъдещите поколения стана възможно да се живее материално по-добре. Данните сочат, че в периода 1956–2006 г. в Унгария легално са извършени 6 млн. аборта. А нека напомня, че това е страна с 10 млн. жители. И днес населението застарява. Така че тази твърде материалистична нагласа е наследството ни от комунизма, която доведе дотам хората, твърде малко да се възглеждат в бъдещето. Ние трябва да открием на хората надеждата в бъдещето. Да им кажем, че всичко не свършва утре, вдругиден и в кратките години, които проживяваме на земята, но че имаме вечен живот. И че това е нашата надежда.

В момента в България се води дебат за въвеждане на задължително обучение по православие и въобще по религия в училищата, доколкото сега този предмет се преподава факултативно. Каква е вашата гледна точка по този въпрос?

Обучението по религия в различните европейски държави е уредено юридически по различен начин. Ние направихме континентално проучване на обучението по религия, което представихме миналата година в Страсбург, пред Съвета на Европа. Би било интересно резултатите да се отпечатат в отделна книга, още повече че ние публично оповестихме нашето изследване. Има държави, където родителите в някое училище могат да поискат децата им да изучават определена религия и ако броят на заявките надхвърли определено равнище, тогава училището организира курс на обучение по дадена религия или религии. Има страни, където нещата са поставени в друга плоскост, както например е в Унгария, където училището не организира такова обучение, а само Църквите имат правото да го организират, ако бъде отправено подобно искане. Обучението е факултативно и не се плаща от училището. Държавата дава финансова субсидия на Църквите в зависимост от броя на постъпилите заявки. Обучението би могло да води до вярата, защото не е само информативно. То не е неутрален курс върху религията и би могло да въведе децата като катехизис в живота на

Вярата. Ако обаче една религия стане задължителна за всички, включително и за невярващите, това ще означава въпросната религия да се преподава не като катехизис, а по неутрален начин, като културен феномен. Ако някоя Църква желае такова обучение, това е неин избор. Самите ние не търсим подобно решение.

През последните месеци в Европа много се говори за ромите и тяхната не-легална миграция в западните държави. Как може да се помогне на ромите и какви са възможните решения според Католическата църква?

Преди всичко искам да подчертая, че този проблем е особено сериозен в европейски контекст, най-вече във връзка с правото на свободно придвижване от една в друга страна. По времето на комунизма всеки имаше някаква работа – дори и да не е необходима, дори и да не е добре платена. Така и ромите имаха свой път на интеграция в обществото. Може и този път да не е бил успешен, но той все пак съществуваше. След рухването на комунизма обаче бяха приватизирани много сектори на тежката индустрия и така затвориха врати редица големи комбинати или пък те бяха модернизирани със съвременна западна техника, която обаче изисква много по-малко работна ръка. Така в цели райони на Източна Унгария вече двадесет години, тоест в рамките на едно поколение, много хора останаха без работа. Това е тежко бреме за хората. В същото време на Запад смятат, че ромите в нашите страни са номади, което е сериозно заблуждение. Почти всички от тях имат постоянно местожителство – в Румъния, Унгария, Източна Словакия, предполагам, че е така и в България. Ето защо, ако идентифицираме районите, които обитават ромите, бихме могли след това да помислим за някакъв общ принос на Запада, тоест в рамките на Европейския съюз, за да се създадат работни места за тази, общо взето, слабо квалифицирана работна ръка. Аз съм убеден, че при европейска инвестиция в подобен проект преобладаващата част от ромите ще останат по родните си места, а няма да тръгват към Франция и други страни. От общ интерес е създаването на работни места в тези зони. За целта католическите епископи възнамеряват да организират работна среща на експерти и европейски ръководители в Брюксел, на която ще представим своята гледна точка, както и гледната точка на Запада, който се сблъсква със сериозен проблем. Но най-важното е да се предложат решения. За западните държави ще е много по-евтино да открият определен брой работни места в нашите страни, отколкото да поддържат бежански лагери, пунктове за временно настаняване или да отделят средства за експулсирането на тези лица в родните им страни, откъдето те много скоро се връщат обратно и т.н. Погледът са поставени основни принципи на Европейския съюз, какъвто е правото на свободно движение. И не е необходимо да се променят тези принципи, когато съществуват много конкретни възможности за икономическо подпомагане, които биха спомогнали за решаването на този проблем. За целта е необходимо да работим заедно.

Атанас Славов е доктор по конституционно право, преподава в СУ „Св. Климент Охридски“ и ПУ „Паусий Хилендарски“. Специализирал конституционализъм и политическа теория в САЩ, Германия и Италия. Автор е на монографията *Върховенството на конституцията. Същност и гаранции* (ИК „Проф. Петко Венедиков“, С., 2010). Публикува по проблемите на конституционализма, гражданското общество и пряката демокрация, на взаимоотношенията между правото и религията

Атанас Славов

ХРИСТИЯНСТВО И КОНСТИТУЦИЯ В ЕВРОПА

„Свободата не може да съществува без морал, нито моралът без вяра“
Алексис дьо Токвил¹

„В името на Светата Единосъщна и Неразделна Троица“
Конституция на Гърция, Преамбюл

През последните десетилетия европейският социален и културен контекст обикновено се описва като постмодерен, секуларен, постнационален, либерален. Внушава се, че Европа се е разделила със своите християнски корени, че религиозното начало няма място в обществената сфера, а трябва да бъде изтласкано изцяло в частното пространство. Отказът на Европейския конвент за Конституцията за Европа да се позове на християнското духовно и културно наследство в този основополагащ политически и правен документ като че ли продължава логиката на секуларизацията и релативистичния постмодернизъм в наднационалното политическо пространство на Европейския съюз. Приемането на закони в някои европейски страни (Холандия, Франция), ограничаващи носенето на явни религиозни символи на обществени места, като че ли също утвърждава една крайна секуларна тенденция, описвана с абстрактните понятия за антидискриминация, политическа коректност, равенство и права на човека². Тази нова тенденция обаче нито е общоевропейска, нито е общосподелена. Опитът да се опише европейското политическо и културно пространство единствено с

¹ Tocqueville, A. *Democracy in America*, Penguin Books, N.Y., 2003, p. 21.

² За девиациите на крайния релативизъм и постмодернизъм при формулирането на нови „права на човека“, откъснати от религиозната традиция и дълбинни основания, вж. Янакиев, К. Традиция, еманципация, права на човека. – *Християнство и култура*, бр. 5 Пролет/2009, с. 76-86.

понятията на крайния секуларизъм и релативистичния постмодернизъм е твърде проблематичен. Това описание представя една непълна и посредствена картина, в която нюансите, светлосенките, дълбочината отсъстват. Поради това е и невярно описание на европейската плуралистична реалност.

В предлагания текст ще се опитам да представя едно алтернативно описание на европейското политическо и конституционно пространство, което предполага позоваване на *висшето право*, на ценности и принципи, които имат християнски корени. Нещо повече, в европейската конституционна традиция откритото позоваване на Бог/Светата Троица присъства и в текста на самите конституции³.

1. Модерно право и религия в Европа: *висшето право, правата на човека и правата държава*

Основите на съвременното право са колкото модерни, положени през епохата на либералното Просвещение, толкова и традиционни, черпещи идеи и принципи от юдео-християнската традиция⁴. Регулирането на понятието за право само до един рационален, формален, абстрактен и секуларен порядък от норми, освободени от ценности (школата на юридическия позитивизъм и нормативизъм), лишава правото от неговата дълбочина и съдържание. Модерното право не е просто проекция на легитимната власт (на мнозинството от гражданите или на определена класа, етнос и т.н.), нито е само логически изградена система от правни норми. Правната система не е сметачна машина, работеща с абстрактни математически логаритми. Не случайно още древните хора са имали съдържателно понятие за правото: „*ius est ars boni et aequi*” („Правото е изкуство за доброто и справедливото”); „*Hominum causa omne ius constitutum est*” („Правото е създадено за хората”); „*Omnes legum servi sumus ut liberi esse possimus*” („Да се подчиняваме на законите, за да бъдем свободни”) са класически правни максими, останали още от римското право и изразяващи едно разбиране за правото като мяра на свобода и справедливост.

Сферите на правото и религията без съмнение са във взаимна връзка и взаимодействие въпреки модерните секуларизиращи тенденции. Доминиращата тенденция в повечето култури е правото и религията да се намират в диалектична хармония, взаимно обогатявайки се. Всяка една от основните религиозни традиции се опитва да намери баланса между рационалното и мистичното, между пророческото и свещеническото, между структурата и духовността. Всяка правна традиция се опитва да свърже формалната структура и процес с върванията и идеалите на самите хора, на обществото⁵. Същевременно много

³ Този текст може да се разглежда като продължение на публикуваната моя статия *Християнски идеи в конституционализма* (в бр. 27/2008 на сп. *Християнство и култура*), която представя идеите за висшето право в контекста на англо-американската конституционна традиция.

⁴ Berman, H. J., „The Religious Foundations of Western Law”. In: *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*, Grand Rapids: Emory University, 2000, 35-53.

⁵ Witte, J. „Law and Religion: The Challenges of Christian Jurisprudence”, *Introduction to Modern Christian Teachings on Law, Politics, Society, and Human Nature* (New York/London: Columbia University Press, 2005), vol. 1

от основните конституционни доктрини на църквата и държавата – теорията за земния и небесния град на блажени Августин, теорията за симфонията между църквата и империята на Юстиниан, теорията за двата меча през Късното средновековие, теорията за двете царства през Реформацията – имат своите основи както в светското, така и в каноническото право, в юриспруденцията, проникната от теологически концепции⁶.

Правото и религията са две взаимосвързани ценности системи. Те имат своите източници и структура на нормативност и авторитет, собствени ритуали и начини за концептуализация на ценностите и вярванията. Те също така взаимно се балансират, уравновесявайки справедливостта и милостта, управлението и принципите, ортодоксията и свободата, реда и любовта. Без правото, религията се превръща в повърхностна духовност, без религията, правото изпада в празен формализъм⁷.

Ако модерното право е запазило някаква интуиция за трансцендентното, то това е чрез идеите за *висшето право*, което в определен момент от еволюцията на западните общества се превръща в позитивно право от най-висш порядък – конституцията, разбрана като обществен договор и ценностна харта, като основен и върховен закон⁸. В историята на западните общества идеята за висшето право, което е мяра за справедливост, свобода, равенство, се свързва с основните принципи на конституционния либерализъм – върховенство на правото (*rule of law*) и правова държава, ограничено управление, разделение на властите, защита на свободата и правата на личността. Чрез идеята за съществуването на висше право, модерното право гарантира пространство за лични духовни търсения и препенствата обожествяването на политическия и правния порядък. Разбирането за висшето право, проявяващо се в един либерален конституционен ред, предотвратява появата на политическите религии, а от тук и подчиняването на личността на фалшиви етнически, национални или политически кумири.

Правото в западните общества постепенно започва да се възприема като върховно спрямо политическите институции и обвързващо по отношение на държавата. Счита се, че това право обвързва дори и краля: самият крал е „под властта на Бог и на правото“, не кралят създава правото, а правото е това, което създава краля. Както посочва видният американски историк на правото *Harold Berntson*, за появата на това разбиране допринася доминиращата религиозна доктрина, както и вярването, че основните принципи и положения в правото са с божествен произход. Степента на политическа и икономическа неустойчивост на владетелите и режимите през европейското Средновековие, както и плурализъмът между различни власти и юрисдикции (светска и духовна; градска и феодална) също допринасят за постепенното възприемане на концепцията за върховенството и управлението на правото. Принос за това развитие има и

⁶ Witte, J. *Religion and the American Constitutional Experiment*, 2d ed. (Boulder/London: Westview Press, 2005), chaps 1-5.

⁷ Witte, J. *Law and Religion: The Challenges of Christian Jurisprudence*.

⁸ Славов, А. Върховенството на конституцията. Същност и гаранции. ИК „Проф. Петко Венедиков“, С., 2010, с. 13-34.

сравнително високото ниво на правосъзнание и на правен формализъм, които се разпространяват в западноевропейските общества през XII и XIII в. Нещо повече, разбирането за висшето право и за върховенството на правото е не само плод на интелектуалните търсения на изтъкнати юристи и философи, не само намира израз в абстрактните понятия за справедливост, безпристрастност и разум, отнесени към правната система, но се инкорпорира във важни политически и юридически актове: *Magna Charta* от 1215 г. в Англия, *Златната була* от 1222 г. в Унгария, във феодалните харти на градовете, както и в прецедентите на англосаксонското общо право⁹.

Идеите за висшето право са част от политическата и конституционна традиция, както на англосаксонските общества, така и на обществата на Западна Европа. В Европа на Новото време и Просвещението идеите за висшето право намират израз в ученията на школата на естественото право и в концепцията за правовата държава. *Естественоправната философия* в Европа получава своето идейно тържество във френската Декларация за правата на човека и гражданина от 1789 г. Декларацията прогласява основните и неотменими права на човека и фундаменталните принципи на демократичната публична власт. Декларацията е опит да се установи управление на правото в една деспотична държава. Един неустойчив опит. Все пак знаменитият чл. 16 от Декларацията съдържа предпоставките за съществуване на легитимно конституционно управление: гарантиране на правата на личността и разделението на властите.

Естественоправната философия намира своя идеен антипод в доктрините на неограничения суверенитет и правния позитивизъм, отъждествяващи правото със заповедта на суверена, със силата. Постепенният възход на доктрината за народния суверенитет в нейния радикален прочит, като неограничена и абсолютна власт на народа, води до възприемането на погрешния възглед, че когато народът се самоуправлява, не са необходими допълнителни гаранции за свободата на личността, не е необходимо признаването на един висш порядък от правни и морални ценности и принципи. По време на Френската революция става очевидно, че идеите за неограничения суверенитет на народа водят до нови форми на деспотизъм, а не до изграждане на свободна конституционна държава. Алтернативата на революционния диктат се съдържа в конституционния либерализъм на Абат Сийес и Бенджамен Констан¹⁰, предполагащ съобразяване на управлението с принципи от висш порядък и синтез между позитивното право и на идеите за висшето право.

Важна проекция на идеите за висшето право в континенталната правна традиция е изработването на понятието за *правовата държава (Rechtsstaat)*. Идеята за правовата държава дължи много на кантианството, на схващането за моралния категорически императив, който е основание и на морала, и на правото. Именно с Кант, а през XIX в. с Вилхелм фон Хумболт, Рудолф фон Гнауст, Ото

⁹ Berman, H. J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 292-294.

¹⁰ Констан, Б. За свободата на древните, сравнена със свободата на модерните народи. – В: Курс по конституционна политика, Том 1, С., 2002, с. 206-223.

фон Гирке се свързва утвърждаването на принципа за правовата държава¹¹ – държава, подчинена на и обвързана от правото, което отразява ценности от висш порядък. Според теорията за правовата държава, тя следва да ограничи производната власт на владетеля и да защити правата на личността. Това става възможно, когато имаме писана конституция, разделение на властите и независима съдебна власт, която прилага общите правила за справедливо поведение.

Последвалият възход на идеите на правния позитивизъм в Германия през втората половина на XIX в. и началото на XX в. променя съществено посоката на утвърждаване на ценностното измерение в правото. Позитивизмът налага само формалната интерпретация на принципа, като отстранява най-същественото в него – изискването за възраждане на висшите ценности в самото разбиране за право. Последница от този процес е елиминирането на гаранциите за свободата на личността, които до този момент правото осигурява. Висшите ценности са обявени за метаюридически явления, стоящи извън собствено правната проблематика. Най-ясно това е изложено в теорията на нормативизма, „чистото учение за правото“, създадена от австрийския юрист Х. Келзен. Твърдението, че всяка държава е правова, независимо от ценностното съдържателно измерение на правото, е едно от най-често повтаряните в трудовете на Келзен¹². Това разбиране има за своя логична последица ерозиране на връзката между право и справедливост, което придава на правото чисто инструментален характер и открива възможности за злоупотреби с власт, дегизирани под формата на закон.

Осмисляне и проблематизиране на взаимовръзките между правото и религията имаме не само в западноевропейската политическа и религиозна традиция. Във важен религиозно-етичен документ на Руската православна църква се прави опит за концептуализиране на отношенията между християнското учение и правото¹³. От една страна, се очертават границите между светското право и религията: „правото е призвано да бъде проявление на единия божествен закон на мирозданието в социалната и политическата сфера. Същевременно всяка правна система, създавана от човешкото общество, представляваща продукт на историческото развитие, носи върху себе си печата на ограничеността и несъвършенството. Правото е особена, различна от свързаната с нея етическа сфера... Правото съдържа в себе си определен минимум от нравствени норми, задължителни за всички членове на обществото. Задачата на светския закон не се състои в това лежащият в зло свят да се превърне в Царство Божие, а в това, да не се превърне той в аг“. От друга страна, религията, божественият закон и съобразяването на секуларното право с него е тест и условие за неговата легитимност: „В случаите, в които човешкият закон отхвърля напълно абсолютната божествена норма и я заменя с нейна противоположност,

¹¹ Задълбочен анализ на концепцията за правовата държава, проследяващ и еволюцията на идеите, вж. Haines, C. *The Revival of Natural Law Concepts*. Cambridge: Harvard University Press, 1930, p. 237-252.

¹² Kelsen, H. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. Tubingen, 1911, S. 249; *Reine Rechtslehre*, Vienna, 1960, S. 314.

¹³ Основи на социалната концепция на Руската православна църква. С., 2006, с. 40-49. Благодаря на протоирей Николай Нешков от Храма-подворие на Руската православна църква „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ в София за предоставеното издание на *Основите*.

той престава да бъде закон и се превръща в беззаконие, независимо от това в какви правни формулировки се обвинява... С други думи, човешкият закон никога не съдържа в пълнота божествения закон, но за да остане все пак закон, той трябва да съответства на богоустановени принципи, а не да ги руши...". От трета страна, се подчертава приемствеността и общия източник в съвременните правни системи, изградени върху основите на римското право: „Християнските държави обикновено използват модифицираното право от езическите времена (например Римското право в „Корпуса“ на Юстиниан), доколкото в него се съдържат и норми, съгласни с божествената правда. Не може да има състоятелен опит да бъде създадено гражданско или наказателно право изключително въз основа на Евангелието, тъй като без пълното въцърковяване на живота, тоест без пълна победа над греха, правото на Църквата не може да стане право в този свят. Такава победа е възможна единствено в есхатологична перспектива”.

Самата Православната църква се опитва да осмисли модерните концепции за правата на човека и естественото право в светлината на християнската традиция. „Един от доминиращите принципи в съвременното светско правосъзнание е представата за неотменимите права на личността. Идеята за такива права е основана върху библейското учение за човека като образ и подобие Божии и като онтологически свободно същество... Християнската социално-държавна етика изисква съхраняването на една автономна сфера за човека, в която съвестта му остава „самовластен“ господар, тъй като от свободното волеизявление в крайна сметка зависят спасението или гибелта, пътят към Христа или пътят от Христа. (...) Бог запазва свободата на човека, като никога не насилва волята му. Ако правото се съобразява с божествената правда, явена от Господ Иисус Христос, то също съхранява човешката свобода: „Дето е пък е Духът Господен, там има свобода” (2 Кор. 3:17), и съответно съхранява неотменимите права на личността. Тези традиции, които не познават принципа на Христовата свобода, често се стремят да подчинят съвестта на човека на външната воля на вожда или колектива... Правата са нужни на християнина преди всичко заради това да може, като ги притежава, по най-добър начин да осъществи своето призвание към „подобие Божие”, да изпълни своя дълг пред Бога и Църквата, пред другите хора, семейството, държавата, народа и другите човешки съобщества”¹⁴.

Традицията на основните християнски вероизповедания в Европа да мислят правото и правата на човека не само в религиозно-етични категории, а и като част от самата богословска доктрина за отношенията между Бог и човек, има дълбоки корени. Тази традиция е съществена за разкриване на взаимовръзката между правото и религията. Друго измерение на тази взаимовръзка е враждането на висшите ценности и принципи в разбирането за правова държава, което най-често се разкрива в конституциите на демократичните държави – чрез позоваване на ценности от висш порядък и изрично обръщане към Бог.

¹⁴ Пак там, с. 45-47.

2. Конституция и християнство в Европа

Безспорно конституцията на една съвременна демократична държава е на първо място, *constitutio libertatis* – „конституция на свободата, конституция, която ще защитава личността срещу всяка произволна принуда“¹⁵. Освен това обаче конституцията дава израз на споделени ценности, тя е своеобразна ценностна харта и обществен договор, в който се отразяват и специфичните национални традиции, иерархии, лоялности. Именно в този аспект конституциите на редица европейски държави не само гарантират свободата на вероизповедание, но и съдържат позоваване на вярата в Бог. Вярата в Бог, в християнския Бог – Светата Троица, е приета в някои от европейските общества като конституиращ елемент от националната идентичност. С позоваване на конкретни конституционни текстове, ще илюстрираме това твърдение.

Конституция на Ирландия, Преамбюл (1937)

*В името на **Пресветата Троица**, от Която е цялата власт, към Която, като към наша крайна цел, трябва да бъдат насочени всички действия на хората и на държавите,*

Ние, Народът на Ейре,

*Смирено признавайки всички наши задължения към нашия **Божествен Господ Исус Христос**, който подкрепяше нашите отци през вековете на изпитания,*

Спомняйки си с благодарност тяхната героична и непрестанна борба да придобият отново справедливата независимост на нашата Нация,

Стремейки се да допринасяме за общото благо, с дължимото спазване на Благоразумието, Справедливостта и Милосърдието, така че достойнството и свободата на всяка личност да бъдат гарантирани, да бъде постигнат истински социален ред, да бъде възстановено единството на нашата страна и да бъде установено съгласие с другите народи,

Приемаме, постановяваме и даваме сами на себе си тази Конституция.

Основен закон на Германия, Преамбюл (1949)

*Съзнавайки своята **отговорност пред Бога и човека**, Вдъхновен от решителността да подкрепя световния мир, като равноправен партньор в една обединена Европа, германският народ, упражнявайки своята учредителна власт,*

прие този Основен закон.

¹⁵ Hayek, F. The Constitution of Liberty. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 182.

Конституция на Полша, Преамбюл (1997)

Ние, Полската нация – всички граждани на Републиката,

*Както тези, които вярват в **Бог** като източник на истината, справедливостта, доброто и красотата, така и тези, които не споделят тази вяра, но уважават тези универсални ценности като произтичащи от други източници, ...*

*Признателни ... за нашата култура, вкоренена в **християнското наследство** на нацията и в универсалните човешки ценности, ...*

*Признавайки нашата **отговорност пред Бога** или нашите собствени съвести,*

Установяваме тази Конституция...

За религиозното измерение в правото очевидно няма географски, политически и културни прегради. Толкова различни европейски гържави като Гърция, Германия, Ирландия, Полша открито заявяват привързаността си към вярата в Бог и/или християнската традиция. В обединена Европа съществува плурализъм на подходи към религиозното измерение, поради това и радикалният секуларизъм не може да бъде доминиращ в практическото осъществяване на европейската политика. Наднационалните институции на Европейския съюз следва да зачитат тази плуралистична реалност. Изграждането на монолитен, крайно секуларизиран европейски правен и политически порядък влиза в противоречие с конституционна основа на интеграционния процес. Девизът на ЕС – „Единство в многообразието“, своеобразна реплика на американския „*E pluribus unum*“ – трябва не само да служи за успокоение на евроскептиците, но на практика да се прилага в правотворческата дейност на европейските институции. Европейският съюз, според учредителните договори, следва да зачита националната идентичност на гържавите членки, присъща на техните основни политически и конституционни структури (чл. 4, ал. 2 от Договора за Европейския съюз). Безспорна част от националната идентичност и конституционните традиции на редица европейски гържави е позитивното отношение към религията, позоваването на Бог в техните основополагащи документи. Това предполага, че институциите на ЕС трябва да *зачитат* конституционния избор на гържавите, отворен към религиозните традиции и влиянието на религиозните ценности върху правния порядък. В Преамбюла на Договора за Европейския съюз се признава връзката между религиозното наследство и правата на човека: „*Вдъхновени от културното, **религиозното** и хуманистичното наследство на Европа, от което са се развили универсалните ценности на ненакърнимите и неотчуждими права на човешката личност, както и свободата, демокрацията, равенството и правовата гържава*“. Изграждането на един „все по-тесен съюз“ между европейските народи и граждани следва да се основава на „зачитане на тяхната история, култура и традиции“.

Ако крайните секуларистични тенденции в ЕС се задълбочат, под въпрос могат

да бъдат поставени плуралистичната природа на европейската конституция¹⁶, принципът на конституционната толерантност¹⁷, както и взаимното обогатяване между националните конституции и европейската конституция. Въпроси, които съдържат силен етичен заряд (аборти, евтаназия, гей бракове, религиозни символи), получават различни отговори в различните страни. Въпроси, свързани със съжителството между различни религии и култури, засягат всички и се появяват във всяка социална група, въпреки това намират различни отговори според специфичните традиции във всяка от националните системи (например в съдебните зали в Италия има явен религиозен символ – разпятието, докато във Франция публичното излагане на религиозни символи в държавни институции е забранено със закон). Силата на Европа не е в монолитната хомогенност, а в признаването на различните традиции, от които християнската традиция и взаимодействието между правото и религията са от съществено значение за бъдещето на европейския конституционен съюз.

Радикалното разделяне между правни и религиозни институции не изисква и радикално разделение между правни и религиозни ценности. Разграничението между право и религия не означава тотална секуларизация на правото и крайна спиритуализация на религията. Публичното управление, чрез правото, трябва да съдейства в рамките на своите конституционни правомощия за създаването на среда, в която религията да се развива. Същевременно смисълът от конституционните гаранции за свободата на религията, съчетан с отвореност на конституциите към трансцедентната реалност, допринасят за изграждането на общество, в което правните и религиозните ценности свободно ще си взаимодействат. Така правото няма да се превърне във формален легализъм, а ще служи на фундаменталните ценности, нито религията ще се превърне в частна религиозност, а ще продължи да осъществява своята мисия по духовно преобразяване на личността и на света, в който живеем.

¹⁶ MacCormick, N. *Questioning Sovereignty: Law, State and Nation in the European Commonwealth* (Oxford, Oxford University Press 1999), p. 120

¹⁷ Weiler, J. *The Constitution of Europe* (Cambridge, Cambridge University Press 1999), p. 238.

Джол Шакълфорг е преподавател в програмата по история на медицината на университета в Минесота. Получава образованието и научните си степени по история на науката в университета в Уисконсин, като основните му интереси са в областта на ранната наука и медицина, и особено социалната и интелектуална реакция на химическите, медицинските и религиозните идеи на Парацелз. Понастоящем участва в мащабен проект, изучаващ историческото разпространение на хронобиологическите понятия в биомедицината, биологията и инженерството. Сред публикациите му са следните: *Paracelsian Uroscopy and German Chemiatic Medicine in the Medicina Pennsylvania of George de Benneville* in: Jürgen Helm and Renate Wilson (eds.), *Medical Theory and Therapeutic Practice in the Eighteenth Century: A Transatlantic Perspective* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), 13-35. *Western Esotericism and the History of European Science and Medicine in the Early Modern Period*, in: Tore Ahlbäck (ed.), *Western Esotericism. Scripta Instituti Donneriani Aboensis XX* (Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2008), 173-203. *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine: The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus, 1540–1602* (Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium), Museum Tusulanum Press (2004). *William Harvey and the Mechanics of the Heart* (Oxford Portraits in Science), Oxford University Press (2003).

Джол Шакълфорг

МИТЪТ ЗА ТОВА, ЧЕ ДЖОРДАНО БРУНО Е БИЛ ПЪРВИЯТ МЪЧЕНИК ЗА МОДЕРНАТА НАУКА

Бруно стоеше мълчаливо пред петнадесетте мъже. Северина прочете обвиненията – общо осем обвинения в ерес. Това включваше убеждението му, че трансубстантивацията на хляба в плът и на виното в кръв е лъжа, че девственото раждане е невъзможно и – навярно най-ужасното от всичките – че живеем в една безкрайна вселена, в която съществуват безброй светове, в които съществува, подобни на нас, биха могли да живеят и почитат своите си собствени богове.

Майкъл Уайт, *Папата и еретикът: Истинската история на Джордано Бруно, човекът, който посмя да се опълчи срещу Римската инквизиция* (2002)

Във връзка с коперниканските си убеждения той смяташе също така, че вселената съдържа безброй светове населени с разумни същества. Заради тези учения Бруно бе съден за ерес от Инквизицията и изгорен на клада в 1600 г.

Така, в ръцете на Църквата, той стана първия мъченик за модерната наука и по този начин – предшественик на Галилео... Фактите на този мит са верни, макар и рехави до крайност и като цяло, с погрешно поставени акценти.

Едуард А. Гослин и Лоурънс С. Лърнър, *Вечерята на Пелна сряда: La Cena de la cenari* (1977)

Според критериите на Европа от шестнадесети век, Джордано Бруно е бил еретик. Съмненията му относно девственото рождение и идентификацията на Христос като Бог, когото той смятал за изкусен магьосник, са несъвместими с която и да било от основните християнски деноминации – както за протестантите, така и за католиците. Отказът му да се отрече от тях и множеството други положения, изложени в обвиненията срещу него от страна на Римската инквизиция в последните години на века, довеждат до неговото осъждане през януари 1600 г. на смърт като еретик, неспособен на покаяние. На 17 февруари той бива публично и церемониално изгорен жив на кладата на римския цветен пазар. Краят му е брутален за съвременната чувствителност, но не е изключение за началото на модерния период, когато предателите и други тежки злодейци били влачени, разчленявани, потрошавани живи, а частите им бивали излагани на ешафодите и мостовете, за да ги видят всички. И все пак смъртта на Бруно бива обособявана, защото повечето популярни и дори академични изследвания на зараждането на модерните научни идеи и практики през така наречената Научна революция на шестнадесети и седемнадесети век я споменават мимоходом. Наистина, макар по-внимателните историци отчетливо да наричат Бруно еретик, мнозина също така свързват неговото еретичество с важните иновации в научната космология. И особено неговото отстояване на една версия на Коперниковата хелиоцентрична планетарна хипотеза и идеята, че нашата Вселена е безкрайна, с много слънца и планети, бива приемано като ранно оригинално изследване на онова, което по-сетне ще се превърне в отворената вселена на Рене Декарт, Исак Нютон и Пиер-Симон Лаплас. Някои стигат дотам да го идентифицират, в тази връзка, като първия мъченик на науката – пример, който слага началото на неизбежния сблъсък между закостенялата теологическа „догма“ и свободната спекулация в естествената философия – предшественика на модерната наука.

Идеята за тази конфронтация и митът за Бруно като мъченик за своите научни убеждения са изложени накратко във *Воината за науката* (1876 г.) от Ендрю Диксън Уайт, който, заедно със своя съвременник Джон Уилям Дрейпър, има голяма заслуга за формирането на съвременното звучене на историческия конфликт между религия и наука:

Той [Бруно] е бил преследван от място на място, докато накрая се изправил срещу гонителите си със страховити изобличения. За това той е бил затворен за шест години, а след това изгорен жив и прахът му бил разпръснат на вятъра. И все пак новата правда оцеляла; нея не можели да умъртвят. Само десетина години след мъченичеството на Бруно, след множество беди и гонения, истината на Коперниковата доктрина се утвърдила чрез телескопа

на Галилео¹.

Макар Уайт да не казва експлицитно, че Бруно е бил убит заради научните си идеи – а именно за това, че е подкрепял новата хелиоцентрична космология на Николај Коперник – митологическата връзка се съдържа имплицитно в авторовото твърдение: Бруно е бил коперниканец, бил е преследван и мъченически убит, но коперниканската истина не е можела да бъде умъртвена заедно с него; Галилео е доказал тази истина скоро след мъченичеството му. Уайт не изобретява мита за научното мъченичество на Джордано Бруно, но книгата му поставя Бруно в контекста на един по-обширен диалог за отношението между философската свобода и контрола на религиозното учение, който оказва голямо влияние върху съвременната интелектуална история на Запада².

Това носещо осъждане тъждество между коперниканската космология на Бруно и неговото изгаряне от Конгрегацията на Римската инквизиция се е запазило – както се вижда от изследването на Хю Киърни върху научната революция *Наука и промяна 1500–1700* (1971): „Бруно бе най-ентусиазираният говорител на хелиоцентричната доктрина през втората половина на века. Той изнасяше лекции из цяла Европа върху това и в неговите ръце коперниканството стана част от херметическата традиция”; и „тези възгледи неизбежно го въвлякоха в конфликт с ортодоксалните академици”³. Изложението на Киърни е по-богато и по-изкусно от това на Уайт, защото той признава, че Бруно не е използвал коперниканските идеи в научен контекст, а в специфично религиозен – т.е. в защита на херметическата религия като коректив на злините на реформаторска и контрареформаторска Европа. По този начин Киърни дистанцира Бруно от астрономията, но продължава да го идентифицира с новата математическа хипотеза, която „неизбежно” конфликтва с религиозната праволинейност.

Киърновият прочит на Бруно като преди всичко религиозен мислител и писател, а не естествен философ или учен, от една страна, се дължи на по-детайлното разработване на един по-обширен периметър и контекст на Бруновата работа, красноречиво изложено от Франсис Йейтс в *Джордано Бруно и херметическата традиция* (1964), а от друга – произхожда от идентификацията на западната интелектуална история с едно положително развитие напред към модерната наука. Според този позитивистки възглед за историята Бруно не е бил мъченик за науката, защото въобще и не е бил учен⁴! Още повече – доколкото космологическите идеи, които Бруно проповядвал, са били еретически по естеството си и самият Бруно е бил свещеник, изменил на сана си, и член на монашески орден (и следователно се е намирал формално под правната юрисдикция на Католическата църква), Инквизицията е била напълно в правото си да му търси съдебна

¹ Andrew Dickson White, *The Warfare of Science* (New York: D. Appleton, 1876). Вж. също John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (New York: D. Appleton, 1874), 178–80.

² Относно ролята на White и Draper в споровете за враждебността на християнските църкви и богословието спрямо науката, вж. David C. Lindberg, “Science and the Early Church,” in *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (Berkeley: University of California Press, 1986), 19–48, особено 19–22; виж още редакторския предговор, особено 1–4.

³ Hugh Kearney, *Science and Change 1500–1700* (New York: McGraw-Hill, 1971), 106.

⁴ Вж. напр., W. P. D. Wightman, *Science in a Renaissance Society* (London: Hutchinson, 1972), 127–28.

отговорност. Според Анджело Меркати, който открива и публикува резолюцията, отнасяща се до делото на Бруно и осъждането му от Римската инквизиция, Бруновите престъпления са имали отчетливо религиозен характер, независимо какви са били възгледите му за структурата на физическия космос⁵.

Независимо от авторитетната оценка, която Меркати прави на съхранилите се документални свидетелства (която напоследък на свой ред бе критикувана като преднамерена), асоциирането на Бруновата космология с неговото осъждане и екзекуция продължава да е в сила както в академичните студии, така и в популярните занимания с история на научната мисъл⁶. Уилям Байнъм например надлежно отбелязва църковните правни действия срещу Бруно по обвиненията в ерес, но ги свързва – по съпоставка – с неговата космология:

Влиянието на неоплатонизма през Ренесанса и астрономическите открития от времето на научната революция подсилиха концептуалната и физическа вероятност за това, едно безкрайно многообразие от същества да изисква безкрайно пространство, в което те да пребивават, възможността земята да е само една от многото населени планети... Подобна идея е владяла и научния мистик и мъченик Джордано Бруно (1548–1600), който загива на кладата (макар и вероятно поради интереса си към магията, а не поради своята отгаденост на тази хипотеза за множествеността). *И все пак съдбата на Бруно подчертава факта, че идеите за множествеността на световите са били трудни за съчетаване с библейската представа за мястото на човека в космоса и за Грехопадението, както и уникалното Въплъщение на Исус*⁷.

Трайността на това обвързване на Бруно еретика с неминуемия сблъсък между авторитета на християнското догматическо богословие и свободата на научната мисъл е очевидна от суперобложката на един наскоро издаден и донякъде романизиран популярен разказ за живота на Бруно и смъртта му на кладата – книгата на Майкъл Уайт, *Папата и еретикът: Истинската история на Джордано Бруно, човека, който посмя да се оплъчи срещу Римската инквизиция* (2002). Пазарната бележка, която започва от вътрешната страна на суперобложката, обещава

завладяващата история на един от най-интригуващите, макар и слабо познани естествени философи за цялата човешка история – доминиканския свещеник от шестнадесети век, чиито радикални теории са повлияли някои от най-големите мислители на западната култура, и първия мъченик за науката в света... Опитите на Инквизицията да изличи Бруно не успяват и неговата

⁵ Това е възгледът на Анджело Меркати: Angelo Mercati, *Il Sommario del Pro cesso di Giordano Bruno, con Appendice di Documenti sull' Eresia e l' Inquisizione a Modena nel Secolo XVI* (Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942), обобщено от Франсис Йейтс: Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 354. Този възглед все още се поддържа от Ричард Олсън: Richard Olson, *Science and Religion 1450–1900: From Copernicus to Darwin* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2004), 58.

⁶ Ramon G. Mendoza, *The Acentric Labyrinth: Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology* (Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1995), 52–53, припознава Меркати като член на папската курия, който е бил мотивиран да декласифицира резюмиращия документ в желанието си „да оневини папата и Римската инквизиция за процеса и екзекуцията на Джордано Бруно“.

⁷ William F. Vynum, "The Great Chain of Being," in *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, ed. Gary B. Ferngren (New York: Garland, 2000), 444–446, (курсивът мой).

философия и влияние се разпространяват: Галилео, Исак Нютон, Кристиан Хюйгенс и Готфрид Лайбниц – всички те се основават на неговите идеи... един мъченик на свободната мисъл⁸.

Отново виждаме имплицитно заложеното съждение: Бруно е бил иновативен естествен философ; той е екзекутиран от Църквата за идеите си, които в крайна сметка формират основанията на модерната наука; следователно Църквата го е убила, за да ограничи свободното развитие на научните идеи. Как така този низвергнат от сан монах и непокаян еретик, който отрича доктрината за Светата Троица – ключа към християнското учение за спасението и вечния живот – се превръща в „първия мъченик за науката в света“?

Отговорът на този въпрос отчасти се намира в целите на историографията на деветнадесети век. По различни причини, постпросвещенските исторически есеисти се стремят да въздигнат Бруно в образцова фигура на борбата за свободната мисъл срещу ограничаващия авторитет на аристократичното управление, подкрепяно от религиозната ортодоксалност. Още в осемнадесети век различни писатели поместват Бруновата космология в каноничното развитие на западната мисъл и през целия деветнадесети век неговото място в историята на науката бива подсилено от такива широко известни автори като Уилям Хюел, Джон Тингъл и Хенри Феърфийлд Озбърн⁹. В последната четвърт на века този пропаганден импулс захранва секуларните и модернистски амбиции на Италианското обединително движение, което се вижда от сполучилата международна инициатива да се издигне статуя на мъченика на мястото на неговото изгаряне. В качеството си на бунтовник срещу гържавната тирания Бруно преуспява и по време на борбите срещу тоталитаризма, които белязаха по-голямата част от двадесети век¹⁰. Но предразсъдъците и опортюнизмът на историографията не се заемат да обяснят факта, че още в седемнадесети век Бруно е бил станал емблема за свобода на философията и най-вече на естествена философия, внедрен в разказа за възникването на новата наука от същите онези люде, които са предприели научната революция.

Непропорционалната роля на Галилео и триумфът на хелиоцентричната космология, които някои смятат за най-граматичното и иконично проявление на новата наука, осигуриха мястото на Бруно като претърпял мъченичество, визионерски предтеча на собствено Галилеовата борба да освободи философията от ограниченията на догматическото богословие в католическа Италия. Фолкер Ремерт убедително настоява, че технологията на книгоиздаването е обезпечила това, което той и Уилям Б. Ашуърт описват като идеологическа война, която се разиграла върху фронтисписите и илюстрациите на титулните страници към

⁸ White, *Pope and Heretic*, суперобложка (курсивът мой).

⁹ Hilary Gatti, "The Natural Philosophy of Giordano Bruno," *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002): 111–23, и Karen Silvia de León-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians, and Rabbis* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997), 2–5, предлагат отлични изследвания за участието на Бруно в европейската философска традиция.

¹⁰ Пиесата на Бертолд Брехт *Галилео* отчетливо припознава италианския астроном като търсач на истината, когото цензорите на един тоталитарен режим са принудили да замълчи, а Бруно – като негов предвестник. Вж. Bertolt Brecht, *Galileo*, ed. Eric Bentley, trans. Charles Laughton (New York: Grove Press, 1966), 62–63.

космологическите съчинения от седемнадесети век, и която позиционира Галилео в собственото му време като „определящата емблема на коперниканската революция, ако не и на цялата научна революция”¹¹. Следователно в някакъв смисъл именно Галилео – волю-неволю и очевидно непреднамерено, придава на Бруно тежест в историческото свидетелство. Но едва критиката на Иоханес Кеплер към Галилео за това, че не е оценил своя еретически сънародник като прегрешение при популяризирането на коперниканската космология, илюстрира в дълбочина факта, че съвременниците на Галилео вече са приемали Бруно като научен мислител, а не просто като религиозен еретик. Това подкопава твърдението, че Бруновата космология може да бъде пренебрегната, бидейки недисциплиниран брътвеж на един спекулативен философ, който е имал за цел да намери подкрепа за някаква религиозна реформа и заслужено е бил съден за това си занимание¹². В светлината на Кеплеровото схващане за Бруно като легитимен участник в натур-философските спорове, става разбираемо, защо историците на науката го включват в историята на науката и представят конфликта на Галилео с кардинал Роберто Белармино (председателстващ осъждането на Бруно) от гледната точка на „призрака на Джордано Бруно”. Съответно изгарянето на Бруно остава като пример за враждебността на Инквизицията спрямо философските съждения, които имат сериозни богословски последици за централната католическа доктрина, така както тя е дефинирана от Тридентския събор¹³. В това отношение Меркати е прав: Църквата е имала юридическо право да осъди Бруно за някои философски възгледи – освен за по-очевидните антитринитарни и други богословски ереси. Но това ни връща към първоначалния въпрос: дали Джордано Бруно е бил изгорен жив заради това, че е приемал коперниканството и е пропагандирал безкрайната вселена?

Този въпрос се състои от две части и отговорът на първата е отчетливо „не”. Католическата църква не е налагала контрол върху мисълта на астрономите и дори Галилео е имал свободата да вярва каквото си иска относно положението и подвижността на земята, стига да не учи коперниканската хипотеза *като истина* над която Светото писание няма никаква власт. Втората част на този въпрос обаче е помрачена от документацията, запазена от процеса срещу Джордано Бруно – разпитите както на венецианските, така и на римските

¹¹ Volker R. Remmert, 'Docet parva pictura, quod multae scripturae non dicunt': Frontispieces, Their Functions, and Their Audiences in Seventeenth-Century Mathematical Sciences,' in *Transmitting Knowledge: Words, Images, and Instruments in Early Modern Europe*, ed. Sachiko Kusukawa and Ian Maclean (Oxford: Oxford University Press, 2006), 239–70, особено 250–56. Прозренията на Ремерт се основават на материал представен от William B. Ashworth, Jr. на различни публични сказки и публикуван в "Divine Reflections and Profane Refractions: Images of a Scientific Impasse in 17th-Century Italy," in *Gianlorenzo Bernini: New Aspects of His Art and Thought*, ed. Irving Lavin (University Park: Pennsylvania State University Press, 1985), 179–207; "Allegorical Astronomy: Baroque Scientists Encoded Their Most Dangerous Opinions in Art," *The Sciences* 25 (1985): 34–37; и една предстояща да излезе книга, *Emblematic Imagery of the Scientific Revolution*.

¹² За коментара на Кеплер, вж.: Hilary Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999), 56.

¹³ Ludovico Geymonat, *Galileo Galilei: A Biography and Inquiry into His Philosophy of Science*, trans. Stillman Drake (New York: McGraw Hill, 1965), 60. Виж още Giorgio de Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago: University of Chicago Press, 1955), 26; и Howard Margolis, *It Started with Copernicus: How Turning the World Inside Out Led to the Scientific Revolution* (New York: McGraw Hill, 2002), 149. Идеята за „призрака” на Бруно е манифест в заглавието на една статия в областта на популярната наука от Lawrence S. Lerner и Edward A. Gosselin, "Galileo and the Specter of Giordano Bruno," *Scientific American* 255, no. 5 (1986): 126–33.

инквизитори – която разкрива упорита загриженост от страна на неговите инквизитори относно схващането му, че може да съществуват безброй населени, подобни на земята светове във Вселената, която е сътворена безкрайна от безкрайната Божия мощ и размах. Като незначителна философска спекулация множествеността на световите не е имала, кой знае какви последици за посттригетските богослови; като истина обаче, тя би могла да подкопае централното учение на християнската вяра. Според библейската теология хората са уникални творения, сътворени по образ Божий и поставени на земята, която е сътворена *ex nihilo*. Нещо повече – Новият Завет учи, че Христос е принесъл на човешките изкупление от първородния грях на Адам; ако Бруно би бил прав и други светове съществуват, призрактът на другите творения с други Адамовци и човещи би опорочил уникалността на човешкото спасение и надеждата за възкресение и вечен живот, на която се основава християнската вяра. Дали настоящите въпроси относно космологичните възгледи на Бруно са фигурирали в окончателното обсъждане и осъждане на еретика по необходимост остава неизвестно, освен ако не бъдат открити оригиналните протоколи от последните месеци на Бруно, които изглежда са изчезнали по времето след неуспешния Наполеонов опит за завладяването на Европа. И все пак остава фактът, че космологичните въпроси, и в особеност тези за множествеността на световите, са представлявали отчетлив проблем през цялото време и последният фигурира в резюмиращия документ: Бруно е бил многократно запитван по тези въпроси и очевидно е отказал да се отрече от тях до края¹⁴. И тъй Бруно е изгорен жив за това, че решително е поддържал множество ереси, сред които неговото учение за множествеността на световите е заемало важно, но не и изключително място. Но дали това тогава е било научен въпрос – философска материя – или религиозна доктрина, която е съставлявала сериозно нарушение на буквата на библейското откровение, църковната дисциплина и векове католическо предание?

Сегашните историци гледат с известно презрение на опитите от деветнадесети и двадесети век да се изясни миналото с помощта на строго дефинирани модерни категории като тези, които биха отличили научните спекулации на Бруно от концепцията му за религиозните истини. Ние трябва да погледнем отвъд конструкцията на мита за Джордано Бруно като един моралистичен *топос* в триумфалната борба между свободата на научното търсене и оковите на подчинението на мъртвата буква на религиозното откровение. Вместо това трябва да изследваме собствения контекст на действащото лице и да потърсим ключ към смисли и категории, които могат да обяснят неговата история. По времето на Бруно, и наистина в собствените му писания, богословие и философия са били едно неразделно цяло. Той заявява това накратко във встъпителната част на писмото, което посвещава *Кабалата на Пегас* (1585) на фикционалния епископ на Казамарчано: „Аз не знам дали Вие сте теолог, философ или кабалист, но знам със сигурност, че сте всички тези неща заедно... И затова ето Ви – кабала, теология и философия; искам да кажа – кабала на теологическата философия, фило-

¹⁴ Документът с резолюцията на Бруновия процес пред Римската инквизиция (*Sommario del processo*, Рим, 1 Март 1598) е публикуван като документ 51 в: Luigi Firpo, *Il Processo di Giordano Bruno* (Рим: Salerno Editrice, 1993), 247–304.

софия на кабалистическата теология, теология на философската кабала”¹⁵. Очевидно е, че Бруно мисли своята работа като всички тези три заедно и я смята за непълна, ако бъде тълкувана като някое от тях в единичност; той пише като философ, но смята себе си за „професор по свещена теология”¹⁶. В резултат на това, както отбелязва Меркати, „Църквата е можела да се намеси, била е задължена да се намеси и се е намесила”, и с това тя е отпредила ясно предупреждение към онези, които биха употребили „питагорейската” естествена философия (название, прилагано от някои в църковните кръгове към хелиоцентричната хипотеза) като оръжие срещу утвърдената християнска вяра¹⁷. Свързването на идеите на Коперник с Питагоровата антична космология на централния огън не е представлявало просто отхвърляне на античността на хелиоцентризма; то е било особено заклеймяващо, доколкото е предполагало групи съдържащи се в тази античност ереси като – питагорейската вяра в преселението на душите. Пост-Тригентски Рим не е можел да толерира подобни учения.

Начални цитати:

Michael White, *The Pope and the Heretic: The True Story of Giordano Bruno, the Man Who Dared to Defy the Roman Inquisition* (New York: HarperCollins, 2002), 3. Giordano Bruno, *The Ash Wednesday Supper: La Cena de le ceneri*, ed. and trans. Edward A. Gosselin and Lawrence S. Lerner (Hamden, Conn.: Shoestring Press, 1977), 11–12.

Превод от английски: Слава Янакиева*

* Преводът е осъществен по *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, ed. by Ronald L. Numbers (Cambridge, Massachusetts & London, England Harvard University Press 2009), 59-67.

¹⁵ Giordano Bruno, *The Cabala of Pegasus*, trans. Sidney L. Sondergard and Madison U. Sowell (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002), 6.

¹⁶ *Ibid.*, xviii: Бруно се идентифицира като *sacrae theologiae professor*, когато се представя на Академията в Женева през 1579 г.

¹⁷ Този възглед – критичен по отношение на неспособността на позитивистката историография да схване единството на интелектуалната програма на Бруно – е ясно изразен от Gatti, “Natural Philosophy of Giordano Bruno,” 118, и от De León-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah*, 5. Виж още Yates, *Giordano Bruno*, 366; и Dorothea Waley Singer, *Giordano Bruno: His Life and Thought, with Annotated Translation of His Work On the Infinite Universe and Worlds* (New York: Schuman, 1950), 165.

Борис Станимиров е роден е през 1976 г. в София. Завършил е Молекулярна биология в СУ „Св. Климент Охридски“, специализирал „Международни икономически отношения“ в УНСС и „Политически умения“ в НБУ. Работи в областта на финансите. Интереси и разработки в областта на политическия консерватизъм, офицерския корпус на Царство България, родствениите връзки на българския възрожденски елит. Член на УС на Българската генеалогична федерация.

Борис Станимиров

ХРИСТИЯНСТВО И ГЕНЕАЛОГИЯ

Съвременното либерално и секуларно общество с еднаква сила отрича и религията, и значението на произхода. Свидетели сме на все по-скептично отношение към религията и разпад на семейството, обезсмислящ роговата памет. Съвременният рационализъм отказва да признае на религията авторството над европейската културна цивилизация, а на роговата традиция – натрупването на опит и мъдрост, простиращи се отвъд границите на едно поколение. На църковността, както и на произхода се гледа като на предразсъдъци от „мрачното Средновековие“. Религиозният възглед за света, както и аристократичното устройство на обществото са напълно отречени и тяхната защита се смята за осъдителна. Идеите на Просвещението и хуманизма и светогледът, възцарен след Френската буржоазна революция, се приемат за абсолютни и неоспорими. Това важи особено силно в обществата от бившия комунистически блок, където десетилетията идеологическо възпитание са превърнали атеистичния прагматизъм и егалитарния мит за „дявовете цървули“ (които всеки криел на тавана си) в масов възглед на огромната част от обществото. Консервативната гледна точка почти не е застъпена в българското публично говорене, независимо дали управлява левницата или хора, определящи се като десни.

Дали общото между християнството и генеалогията се изчерпва с тяхното отрицание от съвременния либерализъм или?

Отношението към предците и роговата памет е част от ценностната система на юдео-християнската цивилизация. Това е видимо както в свещените книги

на Стария и Новия завет, така и в целия исторически път на християнска Европа, по-очевидно в нейната западна част и по-дискретно, но не и по-слабо сред източноправославните.

При останалите големи монотеистични религии родословието е обичаен елемент от именната система. В арабския свят човек от елита може да изреди пълното си име, което съдържа имената на всички негови предци. При повечето далекоизточни религии и учения съществува традиция във всеки дом да има кът – светилище, където на гърчици са изписани имената на предците – това светилище съчетава олтар и родословно гърво. Фамилното име и в арабските общности, и в будисткия далечен Изток е рогово и се носи от хиляди представители на един рогов конгломерат с общ родоначалник, живял векове или хилядолетия назад.

Как стои въпросът в християнския свят? Въпреки внушителните рогови традиции на нехристиянския Изток генеалогията като наука е продукт на западната християнска цивилизация. Причината за това е аристократичната структура на средновековното европейско общество, в която родът и правилата за унаследяване имат първостепенно социално значение и крепят публичния ред. Доколкото средновековна Европа се гради изцяло на религиозно-обществения принцип на папо-цезаризма, то и родословието е основна част от този принцип. Казано накратко, папата е наместник на Бог на земята, властта на суверена произлиза от Бога и се легитимира от папската благословия, а системата на васалитета на благородниците, които стоят по-ниско в йерархията, произтича от суверена, носител на власт, която е елемент от Божия ред. Наследяването на всички нива в административно-военната йерархия става с благословията на църквата, като се следват ясни правила, чието неспазване често е повод за военни конфликти между феодални групировки, привърженици на различни претенденти за трона. Най-известните примери за дълги династични войни са войните на розите в Англия през втората половина на XV в. и стогодишната война във Франция през XIV–XV в. При династията на Тюдорите се стига дори по-далеч – след като вижда в лицето на папата пречка за стремежа си да осигури легитимно мъжко наследство на трона, Хенри VIII отрича върховенството на Рим и поставя началото на Англиканската църква. Законът на първородството, залегнал в Писанието, се оказва по-важен от папството и този избор едва ли е само политически.

По силата на своята аристократична структура западноевропейските общества и особено техните елити запазват своето отношение към генеалогията чак до Първата световна война, макар че значението на произхода започва да намалява още с появата на нациите и буржоазните идеи през XVII век, които предизвикват божествения характер на монархическата власт и оттам основите на аристократичното управление.

За западния аристократ родословието има онзи дълбок и основополагащ смисъл, който има апостолическата приемственост за църковния епископат. Затова

родословните дървета на някои европейски родове могат да бъдат открити по стените на църквите на средновековните замъци.

Освен в чисто прагматичния ред за наследяване на власт и обществено положение, значението на предците намира отражение в идеята за необятната сложност на Богосътворения свят, който е непосилен за отделния човешки ум и за рамките на краткия живот на отделната личност. В това консервативно светоусещане човек се схваща като зърно от броелицата на своя род, наследник на опита и мъдростта на предишните поколения и техен преносител и продължител в идните генерации. Оттук родовата традиция се приема с готовност дори тогава, когато изглежда ненужна или архаична. Необремененият с модерни утопии човек приема, че традицията е събрала опита на поколения предци и ако нейният смисъл не е очевиден, причината за това се крие по-скоро в ограниченния човешки ум, нежели в несъстоятелност на самата традиция.

Буржоазните революции от XVIII–XIX век и либералните идеи за гържавно устройство предлагат изцяло нов порядък на обществените отношения, центрирани около гражданина и неговите права. Божият ред отстъпва място на обществен договор между гражданите, рационално споразумение за общите правила. В отговор на тези нови идеи скептичният към човешкия разум религиозен светоглед намира израз в политическия консерватизъм. В своите знаменити *Размишления върху революцията във Франция*¹ смятаният за баща на консервативното течение Едмънд Бърк осъжда революционните промени и ликвидирането на вековни институции и обществени авторитети, като прояви на егоцентрично късогледство. За Бърк, губейки приемствеността и традицията, новото общество неминуемо ще изгуби част от своята мъдрост, а атеизмът ще донесе упадък на нравите.

Връзката между родовата памет и политиката на модерната държава е по-пряка, отколкото изглежда, доколкото самата идея за нацията е късен феномен – рожба на Просвещението. Преди възникването на нациите идентичността в аристократична Европа се ограничава до феодалния клан, който представлява род или конгломерат от родове, обвързани с брачни връзки и вътрешна йерархия. Националната идея, чието възникване бележи XVIII в., за пръв път поражда идентичност, различна от клановата. Нацията предполага, че отделният гражданин получава своето място в света не на база на родова йерархия, а на база на споделени ценности за устройство на обществото. Оттам усилието за просперитет на рода се превръща в усилие за просперитет на нацията, в общо благо. Грижата за рода преминава в строго частната сфера на живота. Преходът родо-клан – нация бележи началото на съвременната политика.

Как стои въпросът в Източното християнство? Византийският свят не отдава толкова голямо значение на родословието, колкото западния. Във Византия, България и другите държави от културния ареал на Константинопол аристокра-

¹ Е. Бърк. Размисли за революцията във Франция. С., 2000 Превод: Св. Малинов.

цията е в голяма степен служебна – титлите и длъжностите се получават с благоволенieto на владетеля и дори в случаите, когато се унаследяват, това става с потвърждението на висшестоящата йерархия, по-скоро като спазване на традиция, отколкото като безусловно наследствено право. При това намесата на Църквата в производството на феодална аристокрация е незначителна. Много често едно феодално владение може да бъде отнето от велможа, изпалнал в немилост, и да бъде дадено на друг. Възможно е също да не бъде спазен принципът на първородство, както и територията или пък властта да бъде разделена между синовете на феодала. Последното се наблюдава дори и на монархическо ниво, с институцията на т.нар. съцар.

Въпреки че родословието има по-ограничено обществено значение в православния свят в сравнение със западния, на битово ниво отношението към рода е важен компонент от ценностната система на традиционното патриархално семейство, което съществува под формата на родова задруга. Под един покрив или в един двор съжителстват по три или четири поколения от даден род, като въпреки че всеки от синовете е глава на свое семейство, решаваща дума при организацията на общата работа и важни за членовете на рода въпроси има старейшината – главата на фамилията². Тази родова задруга е особено силно изразена в Османската империя, където родът е основната данъчно задължена единица – хане, и съответно най-малката легитимна обществена структура. В специалните категории християнско население – пазачи на планински проходи (гервентджии), соколари, коняри и др., задълженията към империята се носят солидарно от по няколко рода, най-често сродени помежду си (например караулът, отговарящ за охраната на прохода Шипка, се състои от 30 габровски гервентджийски рода³), което води до формиране на още по-големи, кланови структури от сродени помежду си фамилии, в които кръвното родство има своето значение за поддържането на общия дух и взаимното доверие. Същите кланови структури от по няколко рода намираме при родопските кехаи, прекарващи хилядни стага добитък към Беломорието. Родовата памет за тези овчарски кланове е жива и днес в ширококопъшкия дял на Родопите, където с голяма честота се срещат 6–8 фамилни имена, за които хората знаят, че са им стари родове, макар и днешните носители на едно и също име не винаги да могат да посочат точната родова връзка помежду си⁴.

Привидната дискретност на Източното християнство към почитането на рода не бива в никакъв случай да създава илюзия, че на предците и корена не се отдава достатъчно значение. Тъкмо напротив – в родова задруга родителят е върховният авторитет. Стихът „Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи до жена си” (Марк 10:7-8) трябва да се разглежда само като издигане на брачното тайнство, но не и като пренебрежение към родителите. В условията на потиснатата църковна йерархия през Османското владичество и

² Ив. Хаджийски. Бит и душевност на нашия народ т. I, С.2009

³ Б. Станимиров. Габрово като селище със специален сътатут по охраната на планинските проходите през XII-XVII в. Сп. Родознание, кн. 3/2010 (под печат)

⁴ В. Капушев. Свята памет – родова история на Балабанци от ширококопъшко 1750–2000.

масова неграмотност религията има силно битов характер. Родът е средата, в която се предава традицията, а вярата е безусловно най-важната част от тази традиция. Така че към разпространеното твърдение, че православната вяра е съхранила българския народ през петвековното османско владичество, следва да добавим уточнението, че тази православна вяра просъществува пред примитивния иконостас на патриархалния български род, който беше първата форма на съборност.

Родът като съборност е особена характеристика на православното светоусещане. Този древен мироглед е сред причините за консерватизма на православие то. В днешно време все по-често чуваме призови към Църквата да осъвремени богослужебния език и да се доближи до изказа и темите на съвременния човек, за да стане литургията достъпна и разбираема за всеки. Тази тенденция към осъвременяване има своите рационални аргументи, но крие един сериозен риск – да изгуби мистичната сила на православие то, въздействието отвъд разбиращия разум. Има нещо магическо и безкрайно благодатно в това да пристъпиш в опушената стара църква, по гладките плочи, изтъркани от стъпките на предците ти, и да възславиш Княза на света със същите слова, които на същото място е мълвял дядо ти, преди това неговият дядо, и дядото на неговия дядо. Тези архаични слова, били те и по-трудно разбираеми за оглашените, представляват съборност отвъд времето, причастие, в което пребъдваме не просто заедно с другите вярващи, а и с духовете на отгавна изтлелите поколения преди нас. Така запазването на традицията запазва съкровена тайна на православното светоусещане, това триизмерно чувство за вселенско единство отвъд времето и пространството.

Неизменната връзка между род и вяра е запазена в свещенството, което най-често е потомствено занятие и тази традиция е много жива и днес. Негелната служба в енорийския храм създава усещането за общност не просто на индивидите, а като обединяваща родовете. Неслучайно заповедта „Почитай баща си и майка си“ е първа след заповедта за отношението към Бога, както в Стария, така и в Новия завет.

Въпреки липсата на еднотипна родословна традиция по българските земи, почти всички запазени родословия са под формата на приписки в църковни книги, записани от свещеници. Църквата е пресечна точка на вярата, традицията, чувството за род и общност и представите за историчност на старите българи. Тази вяра и рогова традиция до голяма степен изчерпва идентичността им. Неслучайно Българското възраждане не започва с богоборчество, както на Запад, а тъкмо обратното – то възниква в умовете на духовници. В своята *Славянобългарска история* Паусий търси корените на възникващите европейски нации не в идеите на Просвещението, а в библейската генеалогия на Ноевите потомци⁵. Българската нация се ражда от онова Паусиево „Ти българино знай своя род“, което разширява традиционното понятие род до модерната иден-

⁵ Паусий Хилендарски. *История славянобългарска*.

тичност на народ. Неслучайно и Софроний започва своя знаменит труд⁶ с родословие. Потомците на същия този Софроний по-късно ще имат силно влияние в общественения живот не само сред българите, а и в цялата империя, и с право можем да ги наречем династията Богориди⁷. Подобна династия, отново с огромен принос в църковните дела и християнския обществен мирозглед, е еленският род Михайловски⁸.

В православна Русия, която има силна аристокрация, в голяма степен родовото потекло има социалното значение, което има в Западна Европа⁹. Но за християните в Османската империя, лишени от своя легитимна обществена структура, ролята в църковната общност се превръща в най-ярък белег за принадлежност към елита – фамилените имена, започващи с представките „поп-“ и „хаджи-“, носят особен престиж и преживяват дори епохата на богоборческия комунизъм.

Дадените дотук примери описват значението на рода в ценностната система на християнските общества на Изток и Запад, но те показват външните, светски измерения на релацията християнство – генеалогия. Безспорно много по-съществени основания за важността на произхода ще намерим в самите библейски текстове¹⁰, които изобилстват с генеалогична информация. Библейската генеалогия е отделно научно направление, с вековни спорове и различни интерпретации на всеки текст, така че едва ли може да бъде обхваната тук. Не може да не отбележим обаче изключителната настойчивост, с която в много от библейските книги се изрежда поредността на поколенията от Адам до Ной, Авраам или Давид, генезисът на отделните народи от колена на човешкия род и социалната структура на еврейския народ, при която гадени професии и религиозни функции са дълговечно определени за потомците от определен род. Още в Първа книга Битие се проследява разклоняването на Агамовото потомство до Ной и неговите синове. В повечето библейски истории се подчертава изключителното значение на първородството при унаследяването на властта и водачеството. Безспорно това личи най-силно в историята за Исаак и Иаков, където законът на първородството може да се заобиколи само с измама.

Някои старозаветни книги като Числа представляват дълги списъци генеалогия на потомците, в които цялата структура на еврейския народ настойчиво ни се обяснява на базата на родословие на потомците¹¹. Първа книга Паралипоменон (Летописи) започва с преговор на родословието от Агама, за да продължи по-

⁶ Софроний Врачански. Житие и страдание грешнаго Софрония.

⁷ Й. Желев. Фамилията Богориди – българският аристократичен елит през XIX в. – Сп. История 2-3/1999.

⁸ Ив. Богданов. Родословието на Стоян Михайловски. Родина, 1939. Р. Саламанова. Семейна хроника – един български род на 350 години. Михайловският род от град Елена. С: 1996.

⁹ Табелъ о рангах всех чинов воинских, статских и придворных. С. Петербург, 1722.

¹⁰ Библия, сиреч книгите на свещеното писание на Вехтия и Новия завет. Св. Синод 1995.

¹¹ Родословие на потомците се нарича генеалогичен подход, при който се тръгва от най-стария представител на рода – родоначалник, и се проследяват неговите потомци в следващите поколения. Обратният подход е т.нар. родословие на предците, при което се тръгва от дадена личност и се проследяват нейните предци по геометрична прогресия – родители, прародители и т.н. – Б.а.

менно с родословията на всички израелтяни до преселението във Вавилон.

Прави впечатление, че в библейските текстове понятието род обозначава както тясното понятие за отделно поколение, така и широката идея за племе и народ. Всъщност естественият преход на идентичността от семейството, през рода, племето и народността в нация, която се смята за революционно достижение на Новото време, заема по-голямата част от историческите библейски книги. Генеалогията на родовете прераства в генеалогия на народите при потомството на Нои.

Значението на генеалогията в Старозаветния закон ще претърпи нов прочит в Новия завет. Това различно гледище е много отчетливо в посланието на св. ап. Павел до Галатяни.

[3:23] Преди да дойде вярата, бяхме под стражата на закона, заключени за вярата, която щеше да се открие.

...

[3:26] Защото всички сте синове Божии чрез вярата в Христа Исуса;
[3:27] всички, които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте.
[3:28] Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса.

[3:29] Ако пък вие сте Христови, тогава Авраамово семе сте, и по обещание наследници.

На пръв поглед тези знаменити слова отменят тежестта на кръвното наследство и поставят вярата над произхода. Много от съвременните теории обуславят идеята си за равенство от тези библейски редове. И тази постановка би била напълно логична, ако възвисяването във вярата не беше изпитание, което всеки преодолява според способностите и волята си. Обожанието и следването на Христовото учение не е дадено априори на човека. То представлява предизвикателство и борба със злото, в която малцина надвиват. И след като у малцина вярата е достатъчна, за да се нарекат Христови, то и законът на кръвта не би следвало да се приеме за изначално отменен от Новия завет. Потвърждението намираме в същото апостолско послание:

[3:17] Аз пък казвам, че законът, който се яви след четиристотин и трийсет години, не отменя утвърдения по-преди от Бога завет за Христа, та обещанието да изгуби сила

[3:18] Защото, ако наследството е по закон, то вече не е по обещание; а на Авраама Бог го дарува по обещание.

[3:21] И тъй, законът противен ли е на Божиите обещания? Съвсем не! Защото, ако беше даден закон, който да можеше да животвори, то наистина оправдани-

ето щеше да бъде от закона;

[3: 22] но Писанието заключи всички под грях, та обещанието да се даде на вярващите чрез вяра в Исуса Христа.

Най-силното доказателство за значението на закона за кръвното потомство е подробното излагане на Христовото родословие в евангелските текстове на Матей и Лука. Още в първите речове и двамата евангелисти черпят аргументи за истинността на Спасителя тъкмо от произхода му от Адам (Лук 1:1) и Авраам (Мат 3:23-38), и подчертават принадлежността му към Давидовото семе, тъй като според пророците Месията ще е потомък на Давид.

Една от фундаменталните загадки на библейската генеалогия е разликата в родословието от Давид до Исус, която съществува в двете евангелия. Лука продължава Давидовата линия от сина му Натан, а Матей – от наследника на трона Соломон. От Давид чак до Йосиф, мъжа на Мария, родословията при Лука и Матей се различават коренно – само две имена фигурират и в двата евангелски списъка. Тази разлика в имената е обект на интерпретации и спорове векове наред. Най-разпространената версия, защитавана от Тертулиан¹² и много други богослови, е, че Лука ни дава родословието на Дева Мария, а Матей – това на Йосиф, като и двамата произхождат от Давид. По този начин Исус е по две линии потомък на старозаветния цар на Израил и Юдея. Силен аргумент в полза на тази теза намираме в думите на св. ап. Павел, категорично определящ Спасителя като „Син роден по плът от Давидовото семе” (Рим 1:3). Тъй като Йосиф не е баща по плът на Исус, то остава възможността Божията майка да е кръвна потомка на Давид, а Йосифовото име в родословието да се дължи на традиционното записване на поколенията чрез мъжа, като глава на семейството. Тази теза, макар и много популярна, далеч не е безспорна. Отхвърлят я Тома Аквински¹³ и редица други богослови, които търсят обяснение за различните родословия от Давид до Исус в грешни преводи, пропуски и в т.нар. левиратен брак, при който вдовица може да се омъжи за брата на починалия си съпруг. Въпреки това определението „Син роден по плът от Давидовото семе” е много силен аргумент, че Евангелието от Лука ни представя Христовото родословие по линия на майката на Спасителя.

Друг важен момент в генеалогията на Исус е роството между майката на Йоан Кръстител – Елисавета, и Божията Майка. Тъй като Елисавета е от коляното на Левиевия син Аарон, то нейната сродница Мария също е потомка на Леви, което обединява в Исус едновременно царска и първосвещеническа линия.

Ако Новият завет цели еднозначно да отмени родовия закон на наследството, той не би акцентирал толкова силно тъкмо върху „човешката” генеалогия на Спасителя от патриарсите и царете. Синът Божи не се нуждае от гопълни-

¹² Tertullian. De Carne Christi.

¹³ Thomas Aquinas. Summa Theologica.

телна легитимност през родословие. Въпреки това родословието очевидно има особена тежест в библейския разказ. То ще престане да има значение само ако пребъдем във Вярата, и то не защото тя отменя рода, а защото ни възвисява над него. Строгите генеалогични традиции на средновековна християнска Европа – както в аристократичния Запад, така и в патриархалния Изток, не влизат в противоречие с Христовата любов – еднакво всеопрощаваща към всички. Библейските закони на рода имат такова значение, каквото и човешките закони. В едно идеално общество, в което няма зло, човешките закони биха били ненужни. По същия начин, ако всички хора имат силна вяра и са заедно в Христа, родовите закони не биха имали значение. Доколкото обаче човечеството пребивава в грях и изкушения, законите са необходими, за да държат човечеството в руслото на предвидимия порядък.

Слава Янакиева е културолог и театровед. Изследванията ѝ са в областта на средновековния театър и празничната култура на Средновековието. Публикувала е статии на тази тема в различни научни издания. Понастоящем чете лекционен курс за магистърската програма по средновековна философия и култура в СУ „Св. Климент Охридски“ Превежда от английски и руски език (сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от VI век и византийските отци от V-VII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие*).

Слава Янакиева

ИГРА ЗА ДАНИИЛ. ВСТЪПИТЕЛНИ ДУМИ

Визуално-презентативната (ако щете „сценичната“) култура на Средновековието е тема, която, уви, се намира, така да се каже, на външната граница на екзотичността – там, където тя граничи с пълната неизвестност. Малцина извън непосредствените изследователи на този „жанр“ са чували понятието „литургическа грама“ (мистерия, моралите и т.н.), а и то само по себе си е компромис, чиято единствена полза е, че ситуира въпросния жанр в неговия контекст и така подсказва някаква референтна рамка. Темите, които населяват с персонажи средновековната религиозна „сцена“, са в по-голямата си част библейски и житийни, макар алегоричните и дидактични произведения също да имат място. *Игра за Даниил* от Бове е един от най-блестящите образци на латинската визуално-презентативна поезия.

Дванадесети век, настояват изследователите, бележи появата на ветхозаветните теми, що се отнася до латинските визуални презентации. Тези теми, разбира се, присъстват и в по-ранни образци като *Чина на пророците (Ordo prophetarum)*, където пророците, предсказали идването на Месията Христос, преминават шествуйно и изказват своите пророчества), но функцията на „сюжета“ тук е изцяло прагматично-екзегетическа – подкрепя към Рождественската тема.

Въобщо латински визуално-презентационни произведения с ветхозаветна тема до нас са достигнали твърде малко – *Исаак и Ребека* от XII век (територията на днешна Австрия¹), *Историята за Иосиф и неговите братя*, в лаонския ръкопис

¹ Vorau, Chorherrenstift 223

от XIII в.² и – цели два текста, посветени на пророк Даниил, единият от които (преведен и публикуван тук) е особено ценен освен с поетическите си достойнства и с това, че ръкописът съдържа нотация за целия текст. Нека да споменем, че средновековните празнични действия (не особено точно наричани ту „литургически“, ту „църковни“ „грами“) и най-вече тези на латински език са предимно, ако не и по правило музикални. Често биват титулувани от музикалната критика като „прото-опери“. Те обаче са вплетени в богослужебната тъкан (както ще видим и тук) и по-правилно би било да бъдат реферирани като „чинове“ или „последования“. Най-често това подсказват самите им заглавия, които използват литургическия термин *ordo* – чин, действие (богослужебно последование), но в редки случаи (защото гумата носи лошата конотация на римските зрелища) те са наричани *ludi* – игри.

Danielis Ludus от Бове, представена на вниманието на читателите, е анонимно произведение³. Ръкописът, в чиито състав то фигурира, се съхранява в Британския музей (MS Egerton 2615) и представлява литургически сборник от катедралата в Бове, който освен „играта“ съдържа чинопоследование за празника на Обрезание Господне (1 януари) и също две версии на прочутата *Проза на осела*, която понякога бива свързвана с традициите (на Запад), обхващащи този празник. Ръкописът като цяло е датирен за времето между 1227 и 1234 г., което съвсем не е задължително да се отнася и към *Играта за Даниил*. Нещо повече, на основание на различни текстови маркери може с голяма вероятност да се заключи, че произведението е написано през XII век и дори през неговата първа половина, а по-сетне включено в ръкописния сборник⁴.

Накратко, действието на играта протича така. След недълго поетическо въвеждане, което сумира сюжета, влиза цар Валтасар, придружаван от свитата си, и възлиза на своя престол, аплодиран от сатрапите. Веднага пожелава да му бъдат донесени свещените съдове, някога плячкосани от иудейския Храм, за да ги използва на своя пир. И тук се появяват тайнствените пръсти, които написват на стената трите гуми: *мене, текел, упарсин*. Повиканите от царя тълкуватели не успяват да се справят с надписанието и по съвет на царицата, която тържествено влиза, бива извикан пророк Даниил. При него са пратени сатрапите, които на странна смесица от латински и местен френски го призовават да отиде с тях при Валтасар. Следва дълъг монолог-тълкуване на Даниил (той

² Laon, Bibl. de la Ville 263, fo. 151-153v

³ За разлика от другия запазен образец от същото време (вероятно) и върху същия сюжет, който, макар да страда от липса на нотация, има изключителната привилегия да разполага с известен автор – Хиларий, голиард, ученик на Абелар. Много се спори сред изследователите за връзката между двете произведения. Карл Йънг, един от фундаменталните авторитети за средновековната визуално-презентативна култура от първата половина на XX век, дори съумява да изнамери връзка между двете действия в лицето на някой си Раул, който също бил ученик на Абелар и преподавал по време на написването на „играта“ в училището към катедралата в Бове, откъдето произхожда и ръкописът.

⁴ Meyer допуска, че и двете драми може да са дело на голиарда Хиларий (автор на множество литургически произведения и още две „действия“), и ги помества във времето около 1140 г. Meyer, W., *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, 2 vol., (Berlin, Weidmann Buchhandlung, 1905). С него се съгласяват Young и Dronke. Други – Margot Fassler и Max Harris например, настояват, че написването на *Играта* преди времето на епископ Милон (първата половина на XIII в.) е невъзможно. Наистина, тогава катедралата в Бове изгаря и бива започнато нейното възстановяване.

предупреждава, че богохулното отношение към съговете ще доведе до катастрофа), който поради своя прорицателски талант е гаран щедро от царя – с одежди и привилегии, а на свещените съгове е отгадена почит.

Действието търпи поврат, когато внезапно („веднага“) се появява Дарий, както текстът разказва – предхождан от китаристи и музиканти. Това е победното шествие на завоевателя, който сваля от престола Валтасар и възцарявайки се, веднага си спомня за благословения пророк Даниил, повиква го, за да го почете, и после Даниил се завръща в дома си. Трябва да отбележим процесионала на Даниил в този момент, който съвсем директно проследява прообразните случки от живота на пророка – победата на угола Вил (свързването на вечната змия) и оправдаването на Сусана (възтържествуване на правдата – на страната на унижените). Завистливите царедворци успяват да устроят капан на пророка и цар Дарий – с голямо нежелание и главно от страх пред *Lex Parthorum et Medorum* (Законът на партяните и на мидяните) – го осъжда на смърт в ямата на лъвовете. Тук авторът хитроумно компилира два сходни библейски разказа за пророк Даниил в ямата. Един ангел възпира зверовете, а друг пренася (за косата) пророк Авакум от нивата му, за да гонесе той храна на Даниил (Можем със сигурност да разчетем в този епизод – Слизането на Христос в Ада и Неговото Възкресение, прообразени). Цар Дарий е потресен от гледката на спасения пророк – осъжда на същата смърт клеветниците, които на свой ред произнасят покаен плач, и постановява върховенството на Данииловия Бог. Следва пророчество на Даниил за Рождеството и известяване на самото Рождество от ангела (*Nuntium vobis fero de supernis* – Нося ви вест от висините). Заклучителните гуми са първият стих на химна *Te Deum*.

Играта за Даниил е отчетливо близка с Рождественския богослужебен цикъл – сам пророк Даниил е екзегетически свързан с Христос, разпознаван като Негов прототип (*figura*). Историята, която е предадена с умелия поетически талант на автора, черпи главно от 5-а и 6-а гл. на *Книгата на пророк Даниила*, но епизодът с пророк Авакум, който донася храна на Даниил в ямата с лъвовете, и споменатата случка със Сусана са привнесени от друго място (13 и 14 гл.) с чисто литературна цел. Фактът, че *Играта* завършва с рождественски химн и с първия стих на химна *Te Deum Laudamus* (Теб, Бога, хвалим...), подказва мястото, отредено за нея в рамките на богослужението – края на утрента.

Нищо обаче освен заключителния химн и началния стих на *Te Deum* не свързва езиково текста с този на богослужението. Това е поетическо „либрето“ (както често го наричат ценителите), което се отличава с голямо разнообразие на метрическите схеми, изкусност на повествованието, опит за ярка характеристика на персонажите, някои от които (цар Дарий например) надскачат конвенционалното третиране на образа си⁵.

Особен интерес представляват рубриците (или „рemarkите“, ако си позволим анахронично да използваме драматургичния термин), които напътстват изпълнителите не само пространствено, сиреч как да се разположат участниците в

⁵ При Хиларий цар Дарий е просто злонрав тиранин.

„сценичното“ пространство, но и темпорално („тогава“, „веднага“ и т.н.). Особено внимание се обръща на емоционалното състояние на „героите“ – те биват инструктирани да кажат репликите си „волю-неволю“, „радостно“, „ридаейки“. Струва си да се отбележи обаче, че някои от рубриките имат чисто наративна функция, т.е. – разказват за това, което трябва да се случи в „историята“, а не „на сцената“.

Средновековната „сцена“ има прости конвенции – географските топоси от сюжета се разполагат върху платформи, издигнати в кораба на църквата (най-често), и тези платформи биват разставени съобразно символиката на посоките и близостта с олтарното пространство. Рубриките на *Играта за Даниил* не дават никаква информация за сценографската визия на автора. Това, което можем да гедуцираме от текста, е, че най-вероятно основните платформи-места („sedes“) са тези на: царския дворец със стената на мистериозния надпис и престола, гома на Даниил, ямата с лъвовете и вероятно нивата, на която Авакум работи, когато е взет от ангела „за косата“. Костюмите на участниците не са описани, но в текста се споменава за Валтасар *qui sic suos perornavit purpura et ostro* (който накичи своите [поданици] с пурпур и багреница) и после се казва, че който разтълкува тайнственото надписание – *insignitus purpura / torque fruetur aurea* (отличен с багреница ще се радва на златно огърлие). Веднага след това царицата идва *in vestitu deaurato* („в одяние от злато“) и гр. Както е въобще при зрелищните форми от всякакъв характер – но с пълна сила при средновековните произведения – визията в голяма степен се формира във въображението на зрителя и споменатите великолепни премени биха могли да са само означени с тържествени църковни одежди, по същия начин, както и призивът за танци най-вероятно не е имал за цел да иницира подобни неподходящи за църковното пространство действия⁶.

Всъщност именно поради наличието едновременно на *Прозата на осела* и *Чина на Обрезание* в ръкописния сборник на *Играта за Даниил* мнозина сред изследователите привждат тук отгласи от известния традиционен Празник на глупците, за който се знае, че в Бове се е организиран именно на 1 януари и се е съпътствал (както и се полага по определение) с карнавални обръщания и дори „безчинства“ от страна на низшите църковни чиновци. Причина за подобни очаквания се открива и в самия текст: например при римуването на *O rex* (о, царю) – заключителните гуми на самия цар са *O hez*, което в някои варианти на *Прозата на осела* присъства, както се твърди, като звукоподражание на магарешки рев⁷. Това ни навежда на мисълта, че ако *Играта за Даниил* се е играла наистина на Празника на глупците, в такъв случай става възможно танците и инструментите⁸ да са били наистина част от представяното.

Иначе много е изписано за и против употребата на инструменти при интерпретацията на *Danielis Ludus*. Доминиращо остава мнението, че както и при богослужението на Запад – инструментите в църковна употреба са малко и се използват

⁶ Вж. M. Fassler и M. Harris.

⁷ Дронке смята, че това е недоразумение и всъщност *O hez* означава нещо като „Дий!“.

⁸ Инструментите – в голямото разнообразие на споменаването им.

рядко, така и тук, в това произведение, нямаме никакви сериозни податки за „светско” многообразие в този смисъл. Инструментите, които се споменават в текста, са „библейски” и нищо не гарантира наличието им „на сцената”.

Както вече бе казано, *Игра за Даниил* е особено ценна и с това, че тук присъства пълна нотация на целия текст. Нотацията е от грегориански тип – квадратни невми и невмени групи – без означения за ритъм, т.е. височината на тоновете е определена, но всичко останало подлежи на интерпретация. Това е характерен начин на записване на музиката на литургическите произведения от това време. Като особено находчиво решение се приема това, че мелодията на всеки нов „герой” е различна от останалите, а единствената константна мелодия, независимо кой я изпълнява, е акламацията „Жив да си, царю, вовеку!”.

Съвременната публика обаче често попада под силното влияние на модерните интерпретации на произведението – може би най-интензивно изпълнявано и записвано от всички запазени средновековни музикални действа. За първи път то бива „възстановено” от Ноа Грийнберг и неговата New York Pro Musica, като за изпълнението са били подбрани множество исторически инструменти, които, макар и да не са споменати по никакъв начин в текста, придават на *Играта* особено впечатляващо звучене, което се оказва смислаемо за несвикналия с литургически строгата мелодия слух на зрителя/слушателя от нашето време.

Движението из презентационното пространство (на църквата) е процесionalно – участниците влизат и излизат с шествие и химн (conductus, „процесионал”) също както при богослужебните действия.

Представеният тук превод не следва сложните поетически схеми, а се придържа към съдържанието на произведението. С особена разредка на буквите са отделени местата с френски текст и тези, които съдържат съкращения, поради повторение на рефрен.

Тези кратки гуми за *Играта* съвсем не претендират за изчерпателност, но и целта им не е съвестното изследване на текста, а по-скоро едно подкрепящо въвеждане на съвременния читател в малко познатата материя на средновековната зрелищна култура.

Сюжетът на *Danielis Ludus* е изграден по следните библейски откъси :
Книга на пророк Даниила, гл. 5, 6, 13, 14

Ползвана литература:

- David Bevington, ed. and tr., Beauvais Daniel, in *Medieval Drama* (Boston, 1975), 137-154;
Dom Anselm Hughes (ed.), *Early Medieval Music, up to 1300* (London, 1954), 213-19
Grace Frank, *The Medieval French Drama* (Oxford, 1954), 55-57
Greenberg Noah, ed. *The Play of Daniel: A Thirteenth-Century Musical Drama* (New York, 1959)
Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, 2 vols. (Oxford, 1933), 290-305
Margot Fassler, „The Feast of Fools and Danielis ludus: Popular Tradition in a Medieval Cathedral Play,” in *Plainsong in the Age of Polyphony*, ed. Thomas Forrest Kelly, (Cambridge, Eng., 1992), 65-99

Max Harris, A Reassessment of the Feast of Fools: A Rough and Holy Liturgy, доклад, четен на 12-ия Колоквиум на SPTM, 2007, Лул

Peter Dronke (Ed. and trans) *Nine Medieval Latin Plays* (Cambridge, 1994), 110-146

Rembert Weakland, „The Rhythmic Modes and Medieval Latin Drama,” in: *Journal of the American Musicological Society*, Vol. 14, No. 2 (Summer, 1961), 131-146

Ronald W. Vince (ed.) *A Companion to the Medieval Theatre*. (New York, 1989), 35-36

W. L. Smoldon, *The Music of the Medieval Church* (London, 1980), 223-255

DANIELIS LUDUS

ИГРАТА ЗА ДАНИИЛ (ОТ БОВЕ)

Начева играта за Даниил

В Твоя чест, Христe, тази игра за Даниил
е изобретена в Бове, и я изобрети младеж.

Докато ще влиза цар Валтасар, князете му ще пеят пред него следната проза¹:

На този, който управлява звездите, на всемогъщия
множеството на мъжете и сбора на момчетата аплодира,

понеже чуват, че Даниил, верният,
и много е изтърпял, и е понесъл (всичко) непоколебимо.

Призовава при себе си царят мъдреците,
които да му кажат, разтълкувайки, написаното от ръката.

Понеже тези книжници не можаха
да обяснят на царя, веднага неми замълчаха.

Но на Даниил, като прочете написаното, бързо се разкри
това, което за онези преди беше (останало) скрито.

Понеже Валтасар видя, че (той) ги превъзхождаше,
говори се, че в двора му дал привилегия.

Измисленият претекст галеч не справедлив
го обрича на лъвската паст за разтерзание.

Но, Боже, онези, които преди бяха зли
към Даниил, тогаз Ти изволи да станат любезни.

Нему също хляб, да не би да е гладен,
се пращаше от Теб чрез крилат прорицател, носещ храна.

Тогава царят да възлезе на трона и сатрапите, като го аплодират, да кажат:

Жив да си, царю, вовеки!

Царят ще отвори устата си, казвайки:

Вие, които се покорявате на словата ми,
донесете ми да използвам съдовете,

¹ Тук вероятно понятието проза е използвано в смисъл на песнопение въобще.

които от Храма моят баща отнесе,
когато Иудея тежко покори.

*Сатрапите, носейки съдовете,
ще пеят тази проза във възхвала на царя:*

Да възпяваме нашия велик и могъщ цар,
да огласяме възхвалата, която му прилича с глас преподобен!

Нека ликуващото събрание да я оглася с тържествени оги!
Да гърпат струните, да пляскаат с ръце хилядозвучно!

Неговият баща, разрушавайки храмовете на иудеите,
извърши велики дела, а синът му царува по неговия пример.

Неговият баща плячкоса царството на иудеите,
синът въздига тържествата си с блясъка на съдовете (им).

Това са царските съдове, от които бе ограбен
Иерусалим и (с които) царският Вавилон се обогатява.

Да ги връчим на Валтасар, нашия цар,
който накичи своите (поданици) с пурпур и багреница,

Той е могъщ, той е храбър, той е славен!
Той е добър, изтънчен, изящен и красив.

Да възпяваме този цар с мелодични гласове,
да огласяме всички заедно с шумни възхвали!

Смеейки се, Вавилон ликува, Иерусалим ригае.
Егната скърби, другата победна почита Валтасар.

Тогаз да ликуваме всички пред тази мощ,
като принасяме царските съдове на негово величество.

Тогава князете да кажат:

Ето ги, пред твоего лице са.

*Междувременно пред погледа на царя една ръка ще се появи, пишейки на
стената: Мене, текел, упарсин. Която като вижда царят, потресен ще извика:*

Викайте астролозите (математиците), халдейците и гадателите,
издирете прорицатели! И доведете магьосниците!

Тогава ще бъдат доведени магьосниците и те ще кажат на царя:

Жив да си царю, вовеки! Ето тук сме пред теб.

А царят:

Който прочете този надпис и обясни значението (му),
пог негова власт ще се почини Вавилон
и отличен с багреница, ще се радва на златно огърлие.

А те, като не могат да изяснят (надписа), ще кажат на царя:

Не можем да изясним, нито да дадем съвет
какво би могло да е надписанието, нито какво ръката указва.

Процесионал на идващата при царя царица:

Макар съветът на всички учени и магьосници да присъства;
те разсъдиха, но не разрешиха какво ще да е видението на ръката.
Ето благоразумна, чистородна, богата с власт,
в одеяние от злато пристига царската съпруга.

Тя ще разкрие скрития пророк, от чието обяснение царят
ще научи, че собствената му гибел се описва там.
Нека тази могъща жена да бъде съпроводена тогава с радостна акламация;
нека се отглася със звучните гласове на устите и на сърцата.

Тогава, идвайки, царицата ще се поклони на царя, като каже:

Жив да си, царю, вовеки!
За да научиш замисъла на пишещия,
царю Валтасаре, слушай (моя) съвет.

Като чува това, царят ще обърне към царицата лицето си и царицата нека каже:

Сред пленените люде от Иудея
Мъж, изучен в оракулите на пророчеството,
Даниил, бе пленен от своята родина,
с победата на баща (ти).
Сега, когато живее под твоя власт,
разумът изисква да бъде повикан.
Затуй прати (за него), да няма бавене;
понеже той ще обясни какво крие видението.

Тогава царят нека каже на князете си:

Търсете Даниил и като го намерите, говедете го.

Тогава князете, като намерят Даниил, да му кажат:

Ти, който си Божий пророк, Данииле, ела при царя.

Ела, (царят) жагува да говори с теб.
Той е ужасен и разстроен – Данииле, ела при царя.
Той би желал онова, което е скрито от нас, да научи чрез теб.
Той щедро с дарове ще те гари; Данииле, ела при царя,
ако написаното ще може да научи чрез теб.

А Даниил на тях:

Много се чудя по чий съвет
ме изисква царската заповед.
Но ще отида и ще бъде научено,
от мен без отплата, онова, което е скрито.

Процесионал на отиващия към царя Даниил:

Това е истинският Божи служител, когото всички народи хвалят,
славата на чиято мъдрост е известна на царския двор.
Царят призова този човек чрез нас.

Даниил:

Аз, беден и заточен, се отправям към царя с вас.

Князете:

В славата на младостта си, преизпълнен с небесна благодат,
той твърде превъзхожда всички по добродетел, живот и нрави.
Царят призова този човек чрез нас.

Даниил:

Аз, беден и заточен, се отправям към царя с вас.

Князете:

Това е този, чрез чиято помощ ще се разреши онова видение,
при което от пишещата ръка се смути царската утроба.
Царят призова този човек чрез нас.

Даниил:

Аз, беден и заточен, се отправям към царя с вас.

Игвайки пред царя, Даниил нека му каже:

Жив да си, царю, вовеки!

А царят на Даниил:

Не се ли казваш ти Даниил,
тук говеден с нещастниците от Иудея?
Казват, че имаш Божия дух
и че провиждаш всичко скрито.
Затова, ако можеш да разгадаеш написаното,
ще те обогатя с безчет дарове.

А Даниил на царя:

Царю, не искам твоите дарове; написаното ще разгадая без плата.
Това обаче е значението: бедствие те грози.
Баща ти, някога по-могъщ от всички могъщи,
като се преизпълни с гордост, беше низвергнат от славата.
Та като не вървеше с Бога, а сам се правеше на бог,
той открagna съдовете от Храма и ги взе за собствена употреба.
Но след много лудости накрая загуби богатствата си,
лишен от човешки вид, храна му стана тревата.

Ти, който си му син, сам не по-малко неверен,
като следваш бащиното дело, същите тези съдове ползваш;
понеже това гневи Бога, приближава време (Тоу) да се заплати;
защото посланието в написаното грози сега с наказание.

„Мене”, казва Господ, е краят на твоето царство.
„Текел” означава кълоните, които показват, че ти липсва тежест.
„Перес”, това е разделение; царството ти се предава на груг.

А царят:

Този, който разгада скритите неща, нека бъде облечен в царски одежди.

Като сяда Даниил до царя, облечен в царски премени, царят ще извика към военачалника:

Отнеси съдовете, военачалнико,
да не станат причина за моето злочестие.

Тогава, като напуснат двореца, Сатрапите ще върнат съдовете и царицата ще се оттегли. Процесионал на царицата:

В Книгата на Притчите се открива
достойна и подобаваща похвала на жените²:

Цената ѝ ако е гобродетелна,

² Притч. 31:10-12 10. *aleph mulierem fortem quis inveniet procul et de ultimis finibus pretium eius / beth confidit in ea cor viri sui et spoliis non indigebit / gimel reddet ei bonum et non malum omnibus diebus vitae suae;* Кой ще намери жена добродетелна? Нейната цена е по-висока от бисер; сърцето на мъжа ѝ е уверено в нея, и той не ще остане без печалба; тя му отплаща с добро, а не със зло, през всички дни на живота си.

стига далеко и от граници галечни.
Уверено е в нея сърцето на мъжа ѝ,
спечелил е богата печалба.

Нека тази жена сравним с груга (подобна),
чийто цар заслужава нейната помощ;
защото нейното красноречие
опроверга мъдростта на учените.

Ние, на които се гаде възможност за представяне
в този тържествен ден,
нека да ѝ принесем похвала;
и нека онези, които са отдалеч, да дойдат и пеят с нас.

Процесионал на връщащите съдове на Даниил:

Като връщаме съдовете на царя,
пред които народа на Иудея трепери,
приветствайки Даниил, да ликуваме!
Да му поднесем хвалите, които му погोбавам!

Той предвеща бедствие за царя,
когато разкри написаното;
той изобличи обвиненията
и освободи Сусана. Да ликуваме!
Да му поднесем хвалите, които му погобавам!

Вавилон го заточи,
когато плени иудеите,
този, когото Валтасар почете. Да ликуваме!
Да му поднесем хвалите, които му погобавам!

Той е свят пророк на Бога,
когото почитат и халдеи,
и езичници, и иудеи.
Та възпявайки го, да ликуваме! *и т.н.*
Да му поднесем хвалите, които му погобавам!

*Веднага ще се яви цар Дарий с князете си; и ще идват пред него китаристите
и музикантите му, пеейки следното:*

Ето цар Дарий идва с князете си знатен
от знатните.
Неговият двор (го) слави с радост,
има и танци!

Той е чуден мъж, почитан от всички.
Империте му плащат ган;

Всички го величаят като цар и се прекланят (пред него).
Вавилон се страхува от него, както и страната му.

Като се устремява с войската си въоръжена и с вихъра
разпръсва кохортите, и съкрушава силните.

Нему служат и достоинството, и благородството.
Тоу е благородният Дарий, цар на Вавилон.

Нека с танц да ликува за него това събрание
и да слави радостно могъщите му дела така удивителни!

Нека всички се радваме, да отглася и барабана,
лютнистите да гърпат струните; инструментите на музикантите
да пригласят на това прославление!

*Преди Дарий да възлезе на трона, двама мъже, като се спускат напред, извличат
Валтасар, сякаш да го убият. Тогава, като сяда Дарий на трона във величие,
дворът възглася:*

Жив да си, царю, вовеки!

*Тогава двама мъже, преклонили колена, тайно ще кажат на царя да бъде извикан
Даниил и нека царят нареди да го доведат. Двамата пък ще кажат на останан-
лите, поучавайки ги следното:*

Чуйте, о, князе на царския двор,
вие, които ръководите законите на цялата страна:
има един мъдрец във Вавилон,
който открива тайните по богатта на боговете.
Съветът му намери благоволение в царя;
понеже преди тоу обясни написаното на Валтасар.

Вървете бързо, без да се бавите;
ние също искаме да се възползваме от неговия съвет.
Ако ще да дойде, нека да бъде направен съветник
на царя и ще бъде трети в царството.

Като намират Даниил, пратениците ще му кажат от името на царя:

От царската власт, Божий служителю,
идва нашето послание.
Твоята праведност се величае пред царя,
чудесната ти изкусност те препоръчва.
Само чрез теб се откри знаменieto
на ръката, което беше скрито за всички.
Царят те вика в своя двор,
за да отличи твоята мъдрост.

Освен това Дарий казва,
че ще бъдеш върховен съветник.
Затова ела, целият гвор
се готви да ти гостави радост.

А Даниил:

Ще отида при царя [фр.].

Процесионал на Даниил:

Радостно да честваме празника на Рождеството;
сега Божията Премъдрост ни изкупи от смъртта.
Той е човек, роден в плът, Той, Който сътвори всичко;
Който, че ще се роди, прегрече красноречието на пророк
Даниил. Сега премина обилието на помазанието;
преминава непокорната власт на Иудейското царство.
На този Рождественски ден, Данииле, това множество с радост те слави.

Ти освободи Сусана от смъртното обвинение, когато
Бог те изпълни със Святото Си дихание.
Ти доказа, че свидетелите са лъжливи и виновни в обвиненията си.
Ти уби змея на Вил пред множеството на народа.
И Бог те запази в ямата на лъвовете –
затова хвала да е на Словоето Божие, родено от Девата.

А Даниил на царя:

Жив да си, царю, вовеки!

Царят нему:

Понеже научих, че си изкусен, и се грижиш за цялото царство,
избирам те, Данииле, и ти давам най-високото място.

А Даниил на царя:

Ако ми се довериш, царю, чрез мен никакво зло не ще извършиш.

Тогава царят нека накара Даниил да седне до него. А другите съветници, завиждайки на Даниил, понеже ще е по-близък на царя, като привличат в заговор другите с цел да убият Даниил, ще кажат на царя:

Жив да си, царю, вовеки!

Тогава:

В твоя гвор беше постановено
от онези, които имат честта да управляват,

че за авторитета на твоеето име,
като се отхвърли всяка божествена сила,
в протекание на тридесет дни
трябва да бъдеш почитан като бог на всички, о, царю!

Ако някой поради така безразсъдна гързост
отхвърли твоя съвет, за да бъде почитано
друго божество, а не теб,
нека такава да бъде непоколебимата присъда:
да бъде предаден в лъвската яма,
тъй да бъде обявено из цялото царство, о, царю!

А царят ще каже:

Нареждам и пак нареждам:
нека тази повеля да не бъде пренебрегвана. Вървете!³

*Като чува това, Даниил ще се върне у дома си и ще се поклони на своя Бог;
което като видят завистниците, ще се втурнат и ще кажат на царя:*

Не постанови ли ти, Дарий, да се съблюдава от всички –
онези, които искат да почитат или да молят нещо от божества,
различни от теб, такива престъпници да гадем на лъвовете,
този едикт така беше провъзгласен от князете.

А Царят, неразбирайки защо казваха това, отговаря:

Наистина наредих на целия народ да ме богочете.

Тогава, като довеждат Даниил, те ще кажат на царя:

Този иудеин, Даниил, видяхме да се прекланя
и да се моли на своя Бог, отхвърлил твоите закони.

Царят, желаейки да освободи Даниил, ще каже:

Никога няма да ви бъде позволено тъй да се унищожи светият мъж.

Като чуват това, сатрапите му показват закона, казвайки:

Законът на партяните и на мидяните в анализите изисква
който пренебрегне това, което царят постанови, да се гадне на лъвовете.

Царят, като чува това, волю-неволю ще каже:

Ако е пренебрегнал закона, който бях постановил,
нека същият да изтърпи наказанието, което бях отредил.

Тогава сатрапите ще грабнат Даниил и той, като поглежда назад към царя,

³ о Rex – О hez. вж. встъпителните думи, бел. 7.

ще каже:

Уви! Уви! Уви! Поради каква случайност на съдбата
гойде тази смъртна присъда?
Уви! Уви! Уви! Нечувано престъпление!
Защо ще ме предаде на разтерзание от зверовете
тази гива тълпа?
Така ли, царю, дириш да ме унищожиш?
Уви! С каква смърт да умра
ме обричаш! Укроти гнева си!

А царят, безсилен да го освободи, ще му каже:

Богът, Когото почиташ тъй вярно,
ще те освободи по чудесен начин.

*Тогава ще хвърлят Даниил в ямата и веднага ангел, гържащ меч, ще заплаши
лъвовете да не го докосват, а Даниил, влизайки в ямата, ще каже:*

Не съм виновен за това нещо:
помилуй ме, Боже! eleyson (помилуй)!
Прати ми, Боже, тук хранител,
който да обуздае лъвската мощ: eleyson!

*Междувременно ангел ще призове пророк Авакум да занесе обяда, който носеше
на жътварите си, на Даниил в ямата на лъвовете, казвайки:*

Авакуме, верни старче, във Вавилонската яма
на Даниил занеси храната; заповядва ти Царят на всички (неща).

Авакум нему:

Божието знание знае, че не знам Вавилон,
нито знам къде е ямата, където Даниил се намира.

*Тогава ангелът, като го хваща за косата на главата му, ще го занесе при ямата
и Авакум, поднасяйки на Даниил храната, ще каже:*

Ставай, брате, да вземеш храната си;
Бог видя бедите ти;
Бог изпрати (това); благодари на Бога,
Който те е сътворил.

А Даниил, като приема храната, ще каже:

Ти си спомни за мен, Господи,
приемам (това) в Твое Име, а лилуия!

*Когато това свърши, ангелът ще върне Авакум на мястото му. Тогава царят,
слизайки от трона си, ще отиде при ямата, като казва, ридайки:*

Мислиш ли, Данииле, че ще те избави, като те грабне
от смъртната присъда, Онзи, Когото почиташ и Комуто се покланяш?

И Даниил на царя:

Жив да си, царю, вовеку!

Тогава:

Бог в обичайната Си вярност изпрати ангелски хранител,
чрез когото навреме свърза лъвските пасти.

Тогава царят ще възкликне радостно:

Изведете навън Даниил и хвърлете вътре завистниците.

Когато (съветниците) бъдат съблечени и дойдат пред ямата, ще извикат:

С право търпим това, защото съгрешихме,
несправедливо действахме срещу Божия светец,
извършихме неправда!

*Веднъж хвърлени в ямата, те веднага биват погълнати от лъвовете; а царят,
като вижда това, ще каже:*

Заповядам Богът на Даниил, Който властва вовеку,
да бъде почитан от всички народи.

Даниил, който ще бъде върнат в предишния си ранг, ще пророкува:

Вижте, идва Светият, Най-светият от светите,
Който могъщият и Всесилен цар повелява да бъде почитан.
Преминават храмовете, ще премине царството, и помазанието ще премине,
наближава краят и поражението на царството на иудеите.

Тогава неочаквано ще възгласи ангел:

Нося ви вест от висините:
Христос се роди, Владиката на света,
във Витлеем Иудейски – тъй както пророкът
отдавна предрече.

Като чуят това, певците ще наченат:

Te Deum Laudamus (Теб, Бога, хвалим...)

Свършва (играта за) Даниил⁴.

⁴ Сюжетът е изграден по следните библейски откъси: Книга на пророк Данаиила. Глава 5:1–31; Глава 6:1–28; Глава 14:1–42.

Деян Енев е роден на 11 август 1960 г. в София. Завършил е българска филология в СУ „Св. Климент Охридски“. Работил е като бояджия в Киноцентъра, нощен санитар в психиатрията на Медицинска академия и хирургията на IV градска болница, пресовчик във военния завод ЗЕСТ „Комуна“, учител, текстописец в рекламна агенция и журналист във в. „Марица“, „Новинар“, „Експрес“ „Отечествен фронт“, „Сега“ и „Монитор“. Заг гърба си има над 2000 журналистически публикации – интервюта, репортажи, статии, очерци, фейлетони. Издал е единайсет книги – сборниците с разкази: *Четири за нощен влак* (1987), *Конско евангелие* (1992), *Ловец на хора* (1994) – Годишната награда за белетристика на ИК „Христо Ботев“, преведена в Норвегия през 1997, *Клането на петела* (1997), *Ези-тура* (2000) – Националната награда за българска художествена литература „Хр. Г. Данов“ и Годишната литературна награда на СБП, и *Господи, помилуй* (2004) – Голямата награда за нова българска проза „Хеликон“. Сборникът му с избрани разкази *Всички на носа на гемията претърпя три издания* (изд. „Фама“, 2005; изд. „Фабер“, 2007; изд. „Сиела“, 2009). Лауреат на голямата награда „Златен ланец“ на в. „Труд“ за къс разказ през 2006 г. През 2008 г. австрийското издателство „Дойтике“ издаде в превод на немски сборник с негови избрани разкази под заглавие *Цирк България*. Преводът е дело на Норбърт Рангов и Катрин Цемрих, послесловът и съставителството – на Димитър Динев.

През 2009 изд. „Сиела“ публикува две негови книги – *Хора на перото* (очерци за писатели) и сборника с нови разкази *Градче на име Мендосино*, който е номиниран за тазгодишната награда „Хеликон“ и който получи националната литературна награда „Милош Зяпков“. В края на 2009 излезе и подборката му 7 коледни разказа (изд. „Жанет 45“). През април 2010 г. излезе книгата му с християнски текстове *Народ от исихасти*.

През август 2010 лондонското издателство „Портобело“ публикува на английски сборника му с избрани разкази *Цирк България*. Преводът е дело на живеещата в Единбург българска писателка Капка Касабова.

Деян Енев

МОНАСТИРСКИ ДИПТИХ

Майка Херувима

Ако пътуваш често в посока София–Перник, всеки път минаваш край Владайския манастир „Св. Петка и св. Неделя“. Той се намира на планинския склон вдясно от пътя, на половин километър след караулката на изхода на Владая. Но може и никога да не разбереш, че там има манастирче. Защото за да стигнеш до него, трябва да отбиеш към Владая, да хванеш улицата вдясно, да откриеш къде е пълният с локви подлез под шосето София–Перник, да минеш през подлеза и като стигнеш разклона от другата страна, да започнеш да се изкачваш по тесния

път вляво, на места едва проходим, нарязан като урва от пороите. И – както винаги, манастирчето ще изникне като награда изведнъж. Ще видиш първо пъталата във Виолетова планинска сянка църква „Св. Петка“, после голямото дърво в средата на дворчето и най-накрая новото пъстро параклисче на името на св. Неделя. Когато майка Херувима беше в манастира, дворната портичка генем беше винаги отключена. Пред жилищната постройка на огряното от слънцето чергже пред вратата лежах няколко котки. Дръпваш връвта на камбанката и след малко майка Херувима ще излезе да те посрещне. Още тогава, преди десетина години, тя гонеше деветдесетте. Беше слаба и свита като коренче в кръста и винаги ходеше препасана с черния кожен монашески колан върху черната плетена жилетка. От колана ѝ на ремъче висеше ключът на църквата. Даваше ми ключа да отключи църквата и да си запали свещички. Сетне се връщах в стаичката ѝ, където тя вече беше сложила гжезвето на котлона да кипне кафе.

Няколко пъти писах за нея в различни вестници и списания. Първия път бях записал на касетофон разговора ни, но магнах въпросите си и оставих само нейните думи. Тогава работех в един всекидневник. Шефките дълго не пускаха материала. Накрая все пак излезе, като по чудо, точно в този госта авангарден за един политически вестник вид. В малко разпокъсания ѝ разказ е цялата тя, каквато я помня – най-обикновена жена, станала монахиня и превърнала се в светлина за хората.

Годините минаваха, майка Херувима успя да построи новото параклисче на името на св. Неделя.

А когато остаря твърде много, единият от синовете ѝ, отец Борис, свещеник в пернишката църква „Св. Иван Рилски“, я прибра вкъщи да се грижи за нея. Един ден, не я бях виждал от години, успях да открия къщичката на онеца в пернишкото предградие. Майка Херувима живееше в пристройката, стаичката ѝ пак така бе отрупана с икони. Каза, че иска да се върне в манастирчето, че душата ѝ е останала в манастирчето.

Майка Херувима почина на първи май тази година.

Не съм минавал поне от три-четири години през владайското манастирче „Св. Петка и св. Неделя“. Макар че често пътувам в посока Перник. Най-много да се прекръстя в колата, когато мина по шосето край него. Не знам има ли кой да се грижи за манастирчето сега, има ли монахини в него. Но както ние имаме нужда от тези Господеви обиталища, така и те навярно имат нужда от нас, така си мисля. Всеки ден минаваме по пътя край тях. А колко малко се иска, за да ги открием и да ги посетим. Просто трябва да отбием встрани от пътя. За да намерим своята майка Херувима.

А сега нека да чуем гласа ѝ:

– Цар Иван Шишман бил на Рилския манастир. И се връща и сяда на това място да почине. Като посегял, вика няколко човека от своите и вика: „Оставям една

сума. Направете на това място черква – „Св. Петка”. Турците после я опожаряват. Минало време. На един македонец жената била болна на легло. И му се явява св. Архангел Михаил. И казва: „Ако искаш да оздравее жена ти – имаш средства, – възстанови владайския манастир „Св. Петка”. Докарал жена си, възстановил манастира и жена му оздравяла – с това започна разказа си майка Херувима.

– Била съм малка, под седем годинки. Но отивам и аз на черква с големите. Като съм отишла в черквата, зяпам си по стените, по хората, като всяко дете се разхождам натам-насам. Баща ми ме следял. Но нищо не ми казва в черквата. Като се връщаме вкъщи, той ми вика: „Ела, моето момиче, да ми кажеш къде беше ти досега?” „Я на ти, татко, защо ме питаш? Нали знаеш, че бех на черква”. А той казва: „Добре. Дего ти поп какво чете?” „Па що ме интересува. Нека си чете. Беки го слушах. Говори нещо, ама аз си зяпам по картинките по черквата. И си се разхождам”. „Добре, моето момиче. Втори път няма да ходиш на черква. Не ме интересува. Както тебе що те не интересува дего ти поп какво чете. За кого чете? Ние защо сме отишли там?” „Това са приказки, татко”. „Това не са приказки. Това е истина”.

Така сме възпитани. Не лъжи. Не пожелавай чуждото. Когато видиш, некой се мъчи, не стой със скръстени ръце. Прииди и му помогни. Така казваха моите родители. Не мързелувай, а работи. Вечерно време, неделно, ще запалиме свещичка, сички да прочетеме молитвичка. И баща ми казва така: „Стига толкова. Седнете сега да вечеряме. Нека гражданите да се молят за нас. Ние сме селяни и работиме да ги храниме гражданите. А гражданите са глъжни да се молят за нас”.

Най-страшно е, когато открадват черковни работи. Може би на крадците нищо се не случва, но тяхното внуче, правнуче, до девето коляно, плаща греховете на такива. А някой път се случи на някой веднага наказанието. Ето тука, преди мен още, един ограби манастира. Мърчаевец, от село Мърчаево. И на другия ден краката му отрязва тракторът.

Така.

Пораснах вече. Станах госпожица. Исаха да ме омъжат в селото, за един чорбаджийски син. Ама аз не искам. Искам да взема, викам, едно бедно момче. Всичките ми говорят, убеждават ме... Не! Това съм решила, искам да взема едно бедно момче. Един сирак. Не им е граго на родителите ми, на никой не е. Но аз реших – и вземах сирачето. Не исках чорбаджийския син.

И... на 26 март ми беше сватбата

Вземахме една стаичка под наем. Един креват – и друго нищо. Паничките – блажни. Немам кърпче да ги измием. Но не смеем да се оплаквам, защото това съм си сама желала. Нищо, ще се претърпи и това. Немахме печка. После – купихме една печка. Немаме маса. И той, моят – всеки ден вади гържалето на кирката, що копат възлища. Донося гържалето – днеска така, утре така. И станаха четири крачета. Донося гърсчета – и направи масичка! Тая масичка и до днеска сеги

В моя двор у Перник. И децата си пият кафе на нея.

И така – забременех. Корито поръчахме, немаше корито. Днеска коритото ще е готово, утре корито; детето се роди – корито нема. Един леген вземах, който си ползвахме, и в него съм къпала цел месец детето. Тогава акушерките ходеха по къщите. Доиде акушерката, свие го така като кравайче детето у легена и го измие. И – така. Защото на родители не смеем да изкажем, траем си. Защото ще кажат – ти това си пожела. И аз си траем, не се оплаквам.

След един месец и коритото доиде. Така че отчувах детето.

За Великден давах на миньорите „тантиели”.

По една извънредна заплата – казваха ги „тантиели”. Една заплата получаваат и една извънредна заплата. Викам на моя – слушаи! Нема вечно да сме под наем. Тия пари сега – решихме да си купим място у Перник. Като купихме местото у Перник, и изкарахме камък. Колко кубика беа, не знам. И моят човек изкопа ма-зенец и си направихме една стаичка. Един прозорец купихме, а на едният турихме одяла. И врата. Вратата я скова от гръсчета моят, не купечка. Обаче нали сме си на свое.

И така почнахме живота. Аз като момиче – горе-голе имахме стока. Имахме носии – литаци. Подир Девети нали покриха всичко, нема какво да се купува, магазините празни. А хората искат да си направят литаци за Великден. Аз имах два-три. Всички ги продадох. Тая доиде за литак, ъ гадем, друга доиде, трета, четвърта. За храната аз отговарях. Къде за миене гръски, аз ще отидем, къде прозорци за бърсане... Така правех – по хората. А моят що взимаше парите, взимахме материал, набавихме всичко – и си направихме сутерен, отгоре стая, кухня, килерче. Това успяхме в три години време. А вечерно време колко пъти да ти казвам – тебе лъжа, мене истина – нема да вечеряме, да остане хлебът за обег. Но е било с мир. Не е имало нещо. Думата ни беше: да! Да! Или не! Не! Това е.

След това отимахме и второ дете. Две момчета.

И така – напреде в живота.

Той скромн моят, работи. Почнах и аз работа. Работих в „Стройремонт”, по улиците. Павеа сваляхме. След това отидох в една кухня, в едно училище. И там изкарах пенсия. Оттам почнах работа в черквата „Св. Иван Рилски” у Перник. И когато изгубих стареца, аз реших да дойда в манастира. И доидох. И тука съм си вече 16–17 години.

Много тежко преживях, когато се изгуби старецът. Даже 40 гена близо аз не ядох нищо. Слепиха ми се червата. Лекуващата лекарка вика – лекарства няма да пиеш. Чай и компот. И така – почнах да ям. Хем съм вярваца. Знам – че няма той да се върне, че аз ще отида там... И все пак... Като знам всичко как беше – заедно събирано, как сме го събирали. Може би с това ни е сблизил животът, защото всичко, каквото сме го вземали – все с нашия труг. И той се труги, и аз

се тругя. И така стигнахме, изучихме и деца. Изоженихме ги. 12 години живяхме гвете снахи, синовете, с четири внучета. Дума не ни се каза напреко – не!

Чела съм преди Библията, но съм я чела като роман.

Кое разбира, кое не разбира – така. Но кога почина старецът, пак почнах да я чета. Тогава вече разбрах, че не е роман, а е много нещо. И понеже почнах работа в черквата, което не ми е ясно, като дойде свещеникът, го запитам. Това за какво, това за какво – и той ми обясни. Некои работи и на него не са ясни. И вика, чакай, като ходя до София, ще запитам гедо владика. Отиде в София, запитам гедо владика, дойде и вика – знаеш ли какво е значението? Ето какво! И така, близо три години чета, повтарям, потретим. Да знам кое как е, защо е. В Библията не може всичко отведнъж да се знае, да се разбере. Но имате Десетте Божи заповеди. Три изпълнявайте от тех: не лъжи, не пожелавай чуждото, обичай всички, както себе си. И най-големия враг обичай като себе си. Земята ще премине, но гумите Божи – няма. Ще се изпълни всичко, което пише в Библията. От нас Бог не иска свети. Искане само да спасиме гушите си, да бъдем човеци. Да се гържиш с всеки един като с истински приятел. Така – като прочетох внимателно Библията, за това най-много реших в манастира да дойда.

Хубав бил монашеският живот.

Свети Йоан Лествичник казва: „Ангелите са светлина за монасите, монасите са светлина за хората”. Но е много труген, когато се изкачваме по него. Пътят е стръмен, трънлив, каменист. А ние сме боси и се качваме. Докъде ще можем да се изкачим, не знаем. Но се стараем. Така трябва да се стараем всичките. Бог е благословил човек да живее и да работи – и да придава към богатството си. В Евангелието има притча за един богат човек, който тръгна нанякъде и повика трима от работниците. И на единия даде десет монети, на единия даде пет, на единия – една. И каза – работете с ум, умножете ги и аз като дойда пак – да ми ги върнете. Двамата работиха и придобиха богатство. А единият, който получи едната монета, зарови я в земята. Като се върна господарят, другите казаха: „Ти ми даде десет, аз имам гвайсет. Десет придобих. Даде ми пет. Придобих десет”. Господарят вика: „Добре сте направили. Еди-колко ти е дадено да владееш, но трябва да го умножаваш и другите хора да насърчаваш да работят и да напредват в живота”. А третият каза: „Знам, че си лош човек и не смеях да изгубим лептата, затова я зарих в земята и ето сега ти я връщам”. А господарят казва: „Невернико, защо поне не я внесе в банката, да придобие лихва, а я зару в земята. Вземете я и я дайте на тия, що имат”. Та така.

Господ ти е определил по тая пътека да минеш или по оная. Работи честно и почтено. Щом работиш честно, имай предвид – оттука ще загубиш, а от друго място ще ти се даде гвойно. Никогаж не падай духом. Винаги, кога тръгнеш една работа да я работиш, мисли, че ще успееш. Бог няма да те остави. Мисли: „Бог е с мен!”. Това е. Като апостол Петър. Кога Исус Христос остана да се моли в планината, апостолите тръгнаха с кораба по водата. Сетне той по водата настигна кораба. И те виждат, че идва Исус Христос. И казва апостол Петър:

„Господи, позволи ми да гойда при тебе по водата“. И казва Иисус: „Ела“. И Петър слезна от кораба и почна да ходи по водата. Но видя вълната насреща и вика: „Ако потъна сега?...“ В момента, щом се усъмни, веднага потъна. „Господи, пропадам!“ А Иисус му вика: „Маловерецо, защо се усъмни?“. И му подаде ръката и го изтегли.

Ето така. Или друго. Отива един възрастен човек в един манастир и казва на един монах: „Ти ще ме гогледаш“. Монахът казва: „Добре“. Химни като пеят монасите, старецът и той слуша и вика: „Хайде да ме учиш и аз да пея като тях“. Монахът вика: „Коя песен искаш да те науча?“. И запял един тропар и стигнал до „Радвай се, Богородице Дево, Господ е с тебе“. „А – казал старецът. – Тази песен ще ме научиш“. Обаче не могъл човекът да научи песента. Само толкоз: „Радвай се, Богородице Дево“. Ама където си ходил, все това си повтарял. Старецът починал. Погребват го и идват след време да прелеят гробчето с вода. Виждат – израснало едно цвете от гроба – ама така ухаело! Рекли – сега ще видим откъде е това цвете? Взема монахът, разравя гробчето и гледа – това цвете излезнало от сърцето на стареца...

Христов човек

Когато бях по-млад и още не куцах, исках да извървя половината свят. Дори си бях направил по поръчка обувки при последния майстор обушар в София. „Искам да станат железни. Да нямат скъсване“ – казах му. „Ще станат“ – обеща той. Обувките наистина станаха железни. Станаха вечни. Нямаха скъсване. Само в приказките, които бях чел като дете, юнаците ходеха с такива обувки. Много улици, урви, камънаци и сипеи обиколих с тях. Оказаха се добри обувки, не мръднаха. Но с течение на годините краката започнаха да ми се обаждат, гладът за скитане също понамаля, а и обувките ми омръзнаха и един ден ги хвърлих на тавана.

Но докато още обикалях моята Българийка, един ден пътят ме доведе и до Кладнишкото манастирче. Беше преди десетина години. Като всеки манастир, то се появи ненадейно върху планинския склон след един завои на пътя. Първо виждаш големия железен кръст... Когато стигнеш до кръста, забелязваш в основата на бетона, върху който е закрепен, малка ниша с изписани началните думи на 67-и псалом: „Да воскреснет Бог, и расточатся врази его, и да бежат от лица его ненавидящи его. Яко исчезает дым, да исчезнут; яко тает воск от лица огня, тако да погибнут грешницы от лица Божия“. Някои от буквите са позеленели, други – изтрпели. Това е страшният псалом, който сече като нажежен меч козните на Сатаната. После минаваш през разкривената порта и влизаш в дворчето. Църквичката е малка, на името на св. Николай. Наскоро е варосана. Отляво и отдясно са манастирските постройки. Товарът на времето ги е смалил и разкривил, по стените са плъзнали пукнатини. Тук отскоро служи един познат свещеник, отец Илия. Влизам в църквата, паля свещичка. Ликът на св. Николай от старата олтарна икона ми приличва за миг съвсем на отец Илия, но веднага пропъждам тази мисъл, защото знам, че никога няма да я споделя с отца. Пак излизам навън в дворчето. Към мен върви един човек, невисок, към

шейсетинагодишен, с набола бяла брада и разрошена оредяла коса. Здрависваме се, той ми казва, че отец Илия го е предупредил за моето идване. Сещам се, че това трябва да е Георги. Отец Илия се беше похвалил, че отскоро в манастира има човек, нещо като пазач и помощник. Това трябва да е Георги, викам си.

– Георги – казва си името човекът.

Сягаме на едно зигче, което е събрало последната топлина на есенното слънце, и се разговаряме. В една пукнатина на камъка е притихнало гущерче. И то се радва на последните топли лъчи.

Като дете Георги много обикалял с дядо си по манастирите. Даже лично бил виждал епископ Партений, а веднъж се случило да му държи и жезъла. Лека-полека в него се зародило желание да стане послушник в някой манастир. Но майка му не му разрешила. Но ето че на шейсетгодишна възраст животът му, богат на лични крушения, описал пълен кръг и все пак го довел до манастирската обител.

Сега Георги поработваше нещо из двора, грижеше се за църквата, даже бе завъдил козичка и кокошчици.

– Трябва да се учим на милост от животните. Животното винаги отвърща на доброто с добро. Животното така е нагласено, че като му дадеш малко, то ти дава всичко.

Представих си това място през зимата. Нямаше да му е лесно на Георги тук, когато паднеха снеговете.

– Няма страшно – каза спокойно Георги. – Приготвил съм дърва, ще се грея с пещицата. Аз познавам планината. Зимата няма да ме уплаши.

Харесваше ми това място и през годините, когато можех, се отбивах. Винаги заварвах Георги тук. Чоплеше нещо из двора, грижеше се за животинките. Най-тържествен вид имаше, когато беше неделя и в църквата имаше литургия. Тогава той прилагаше рошавата си коса с вода и сягаше в малкото прегдверие да продава свещи. Жените от селото лека-полека пак обикнаха манастирчето си и започнаха да идват на големите празници и на литургията в неделя. И цели семейства започнаха да идват, чак от София и Перник.

Кладнишкият манастир е бил на косъм от запустението. Добре че след ръкоположението гали назначение на отец Илия тук. А после се появи и Георги. Те двамата събудиха обителта за живот.

– Имаш ли нужда от нещо? – попитах веднъж Георги, когато минах през манастира. – Нещо греха, нещо обувки?

– Имам си. А, виж, обувки може.

Веднага се сетих за моите железни обуца и реших да му ги донеса. Ако му бяха

големи, можеше да ги натъпче малко с вестник. Щяха да му свършат работа.

Изрових ги на тавана, пъхнах ги в една найлонова торба и ги сложих в багажника на колата. И през седмицата, беше ми се отворил свободен половин ген, като минах първо през Рударци, за да купя топъл хляб и сирене, се качих до манастирчето.

Не срещнах Георги в двора. Заварих го на леглото в стаичката му. Беше се разболял. Оставих обувките на пода, оставих хляба и сиренето на масата. После седнах на пейката.

– Ще се оправяш – казах.

– Ще даде Бог, ще се оправя – каза той.

– Донесох ти обувките. Хайде ставай на крака, че знаеш ли колко време ще ти трябва, докато ги скъсаш. Отец Илия тук ли е?

– Отиде за лекарства.

– Георги, а бе как ти е второто име? Познавам те от толкова години, а те знам само с едно име.

– Христов.

– Гледай ти. И отец Илия е Христов. Сякаш някой нарочно ви е избирал. ХристОВ. С ударение на о-то.

Георги предаде Богу дух преди няколко години. Вече го няма. Живя тихо и си отиде тихо. Майка му беше починала отдавна. Беше съвсем сам на тоя свят.

Ние не знаем на кого е дадено да бъде близо до Бога, да бъде наш молитвеник и застъпник след преминаване в отвъдното. Не е задължително това да е владиката със златотканите одежди и жезъла. Това може да е всеки човек, който е избрал да служи на Бога по своя си малък човешки начин. Например да чисти свещниците. Да печата енорийските вестничета. Или да бие камбаните. Това може да е, мисля си понякога, и Георги. Защото, според мен, да извадиш един манастир от запустението хич не е малко. И тогава си викам – ако е така, ако сега Георги е близо до Бога, добре стана, че му занесох онези железни обуца. Той май не успя да ги обуе приживе. Но сега те ще му трябват. Много ще му трябват.

Емилия Дворянова е писател, доктор по философия и едно от най-ярките явления в съвременната българска белетристика. От годината на издаване на нейния първи роман *Къщата* (1993) тя постоянно присъства във фокуса на внимание на литературната ни критика. Автор е също на романите *Passion или смъртта на Алиса* (1995, публикуван във Франция, издателство Federop, 2006), *La Velata* (1998), *Госпожа Г.* (2001), *Земните градини на Богородица* (2006), за която получава националната награда за литература „Христо Г. Данов” – 2007, *Концерт за изречение*, София, 2008 г. Докторатът ѝ *Естетическата същност на християнството* е публикуван през 1992 г.

Емилия Дворянова

ТЕРЕЗА-PASSION

Част първа

Ти, Господи, ме увличаше – и аз съм увлечен
Йер. 20:7

Хосе да Рибера рисува света Тереза няколко години след като е причислена към лика на светците: Тереза е седнала пред маса, зад нея фонът би могъл да напомни отвесна скала, сякаш е пещера, в каквато често пребивават отшелници, но по-вероятно да е просто стена с дълбока сянка по диагонала ѝ – стена на Обител. Светицата от картината е на около петдесет години, пише, а гумите сполитат Тереза едва в тази зряла възраст и дали не е изобразена именно в онзи откровен миг? Оградена е от най-баналните знаци на времето: череп върху гебела книга, нож, може би за разрязване на листи, но може би и за да напомни едно твърде важно в живота ѝ острие, в случая пригодно за нейната глан (художниците обичат да изместват детайлите, да ги поставят в „кавички“), бял гълъб с нимб, кръжащ над главата ѝ... ръката гържи перо, повдигнато нагоре в жест, който напомня жеста на диригент – знак към гумите да спрат, да почакат или да ги притегли към себе си? Но човек би могъл и да помисли, че перото е изпаднало от гълъба, спуснало се е меко и тя го е уловила, затова очите ѝ са обърнати нагоре, а в устните ѝ напират едва доловима усмивка-благодарност за това спуснато ѝ свихе перо, с което ще запълни празните листи, поставени на масата точно за *нея*, а след като ги изпише, ще ги прибави към книгата под черепа, за да бъдат и те затиснати от смъртта... остава неясно дали заради живота или заради смъртта се изписват, но тя трябва да е имала отговор, нали все пак ги е изпълнила с думи... това обаче е предположение, нещо извън картината, а в нея е уловен само един миг, онзи, в който светицата е уловила перото,

спуснато любовно от гълъба, любовно прието от нея... защо „любовно“? Тази мисъл някак естествено се поражда – тя е мислела така... *сигурна е била*. И всичко това в цветовете на Рибера, проникнати с мрак, кафяво през убито червено-кафяво до черно с едва просветващи тук-там петна, тонове, тоналност, очите ѝ най-черни, излъчена напред тъмнина, която искри като контрапункт на поглъщащите черни орбити на черепа, само Дрехата над бедното одягане е бяла и разтворена, напогобява крила, досуц крилата на гълъба...

и листите – бели...

Тереза е светица, Тереза също така е писателка. Мистичка-писателка и писателка-мистичка.

На една друга картина от XVII век от Антонио Бискуърт¹, изобразяваща света Урсула с 11 000 девизи, до легендарната Урсула с още по-легендарната ѝ „войска“, събрана под знака на мъченичеството, е нарисувана и тя – реалната светица от XVI век, отправяща молитвен жест към небето, сякаш за да потвърди и свидетелства подвига. Това изображение ми се струва важно, независимо от мотивите на художника²: света Тереза е единствената съумяла да означа опита на любовното девичество, а с това и всеки подобен, възможен или невъзможен опит, и така го е легитимирала в език, гала му е език, направила го е *валиден*. Защото има две условия, които правят възможна споделеността на *този* опит: вярата и литературата. Безрезервната отгаденост, която не се нуждае от „доказателство“, за да повярва подобен насрещен опит и да го приеме като *добро*, или онази Форма, изваяна в език, чрез която съ-преживяването се превръща във възможно въпреки съпротивите на разума. Света Тереза със сигурност е обект на вяра за тези, които вярват в нея като светица в реда на „канонизираната святост“. Значението и известността ѝ обаче са много по-обхватни и това се дължи на написаното от нея, направило от „несподелимия“ иначе мистически опит обект, годен освен за размисляне и за въображаемо съ-преживяване дори от автори, които напълно отричат религиозната автентичност на мистичния опит, но вадят Тереза пред скоби в поредицата от знайни и незнайни мистички, ако не под знака на светостта, то под знака на „женския гений“³. Литературата действа, въздейства, придава плът на въображаемото. За света Тереза тя естествено е подчинена на вярата, трябва да произвежда вяра и това е нейното субективно желание и мотив, за да пише – за нея литературата въобще не е литература... и все пак е литература, при това мощна, субективна, авторова. И в този смисъл въпросът-съмнение винаги остава: доколко животът произвежда гумите, доколко гумите произвеждат живота и не е ли и самият Опит способност за *означаване*?

Този „опит“, както и гумите за него, естествено има пред-език, модел, в който се основава, и това са Песен на песните, върху които света Тереза по не-

¹ Картината се намира в катедралата в Авила.

² Според легендата св. Урсула и единайсетте хиляди девизи са убити от хуните със стрели. Смята се, че за художника стрелата обединява образа на двете светици под знака на мъченичеството.

³ Юлия Кръстева дава това определение на света Тереза.

избежност размишлява в едно от най-силните си произведения (*Размишление върху „Песен на песните“*). Навярно ѝ е било нужно да обясни в самата себе си собствената граничност на преживяванията, подкрепяйки ги с библейската книга, уподобила любовното и религиозното до неотличима сплав, в която всяка дума може да бъде оградена в *кавички*, за да бъдат утвърдени думите в тяхната непосилна амбивалентност. Особено въображение е потребно, за да бъде прочетена старозаветната Песен на песните като *религиозен сюжет*. Иска се много преднамерено знание, за да се убеди ухото, слушащо думите за любовни целувки и гърди, пълни с опияняващи течности, в незримите кавички, с които словата на „Песните“ ограждат себе си, и съвсем тръпнещо пеейки, постоянно изискват да бъдат транспонирани в другите регистри на „*това не е това-онова-което-се-пее*“. Превръщането на любовната сцена в религиозна, което трябва да извършат в себе си „Песните“, огражда още веднъж, вече в двойни кавички, самата Тереза, любовно вперила взор в Исус, за да може, приемайки кавичките на „Песните“, на свой ред да превърне *религиозната сцена в любовна* и така да възстанови в синтаксиса на любовността онзи „ред“, който регистърът на религиозното преживяване по условие би трябвало да руши.

Изместеност и закавиченост.

Една религиозна истина стои в основата на пътя, по който света Тереза върви, и това е *Скандалът на любовта*: нуждата от тяло, за да бъде *явена* Любовта.

Бог има нужда от Тяло, за да *покаже* любовта Си на човеците, Тялото Му е Неговото „доказателство“, чудесното чудо на божествената любов – отчуждаването на Бога от Себе си в Другото, приемане на човешкото, снизхождането на Словото в Плът, за да се чуе зовът на Новия завет, основан на Дара съвсем зримо, безусловно-телесно, в удивително равновесие на божественото и човешкото, позволяващо сам Той да изстрада любовта Си към човеците и в това изстраждане да даде Себе Си като Любов, която е Спасение. Без Тяло няма Кръст, няма и Спасение. Въплъщението е върховният акт на Любов, реализирана на Кръста в разтърсващ телесен акт на неприета любов, неразбрана любов, отхвърлена любов, която в мига на непоносимото ѝ разтерзаване, и точно в него продължава да зове, оставяйки отворен изхода към Изкуплението. Света Тереза е знаела това, както и че единственият отговор, който човекът може да даде на Кръста, е любовта. И че само тя (любовта) може да снесе човешкия позор пред Кръста и Кръста като Позор. Този Дар, неразбран и пораждащ човешки скандали на плътта, е единственият Дар, който следва да бъде обърнат обратно към Бога в лицето на Сина, Пожертвания и Пожертвал Се, за да се снесе страданието на Божественото Тяло в утехата на любовта на целия човек към Него, в един нов акт на абсолютно приемане. Тяло срещу тяло и Скандал срещу скандал.

Бог е Любов – любовта е афект на душата – в пресечната точка на това снизхождане и възхождане е и онази любов, мистическата, разтърсващият скандал на еротически разпънатата телесност, решена да положи любовното терзание като кръст в тялото и посредством него съвсем по човешки, телодушевно да изкупи в себе си болката на разтерзаното за всички Тяло, да снесе раната Му

в милувка.

Света Тереза върви по пътя боса, за да чувства. Със сигурност сетивата са ѝ са нужни. Тялото ѝ е нужно като струна, свидетелстваща любовта. Душата в него ѝ е нужна, за да съгражда все по-навътре и по-навътре в себе си обителта до онзи зеф, от който блика самата Негова любов и до който е решена да стигне. И най-вече – гумите са ѝ нужни. Словото, в чиято плът-ност Песента може да пее.

Когато се разсъждава върху литературна творба или въобще върху Творба, авторът с неговата съдба, живот и тяло може да бъде изключен, забравен, „невнимаван“. „Авторът е мъртъв“, поне така обичайно се казва след Ролан Барт, чието твърдение се е превърнало в езиков шлагер, в хармония с още по-старото хегелиански-ницшеанско „Бог е мъртъв“, защото светът би могъл да се интерпретира без Бог, така както (а значи...) и творбата без автор.

Но ако за словесната творба може да има някакво основание да бъде четена като „чист текст“, самостоятелна „следа“, то за литературата, която изговаря мистически опит, тази възможност не съществува, защото е опит за Бог на душата и тялото, явен в гуми, или опит на гумите да явят Бог в тялото и душата. И в единия, и в другия случай гумите на света Тереза са невалидни отвъд „тялото“ на самата Тереза. Ако я отстраним от тях, би означавало да изхвърлим сюжета на творбата и да я сведем до чисто лингвистични характеристики и обрати. *Мистикът, мистическото тяло е производението на мистическия опит* и това прави описващия го език *систематически грешен език, изправен пред системна грешка в преносите*. Могат да се четат гумите, които описват този опит, да се разбират в ума, но винаги като „преведени“ гуми, при това неточен превод между тялото и душата, между душата и духа, между едно безезичие, маскирано в език, така че пред фразата, когато трябва да бъде преповторена, преразказана, не да ѝ Боже интерпретирана, и езикът, опитващ се да я обясни, изведнъж сякаш става „кух“, поставен в кухня. Опитът на света Тереза се поражда в мощното желание за любов/страст/смърт, преживявани като пълно преливане или телесно поемане изотвътре на Бог, страстта обаче е несподелима освен в акта на самото ѝ преживяване, както несподелима е и смъртта. Абсолютна единичност и уникалност, опит за телесна реализация на „абсолютно отношение с Абсолюта“⁴. Въобразявания – в-образ-явявания. Интерпретацията на този опит е също особен род въобразяване. Може би защото, когато четем гумите ѝ и изведнъж си въобрази как те могат да бъдат интерпретирани/разбирани, човек започва да се чувства без-умно и в някакъв уплах пред тази систематична сгрешеност на гумите, превеждащи тялото в душа, душата в тяло, любовта в смърт и смъртта в любов... езикова амбивалентност, в която би могло да се потъне, защото в ядката на този език стои един не-членоразделен остатък-живот-в-тяло. Животът-в-душата-тяло обаче е най-въобразеното, в-образ-явеното от този, който го е живял и освен че го е живял, го е и разказал, из мислите си го е извел в опита да сътвори своя Опит; неизбежно въобразен и от този,

⁴ Киркегор. Страх и трепет.

който проследява разказа на живота и вярвайки, че е поставен пред текст, изведнъж пропада в нечленоразделието на тялото или смятайки, че е в „житийната история” на „мистическото” тяло, се оказва изправен пред най-чист текст.

Двойна пронизаност на гумите в опита и на опита в гумите, в една неистова игра между тяло/душа/гуми, която единствено произвежда от себе си осъществеността на този опит... освобождаване на тялото в гумите и трансформиране на гумите в *плът*.

Самата Тереза е произведението на този Опит, тя следва да бъде разказана и този разказ поравно живее и Тяло, и Текст.

Животът на света Тереза в седем гействия

1. Смъртта

Сцената, на която религиозната сцена ще се превърне в любовна, е естествено Манастирът. Мястото Испания, времето XVI век, времето на Голямата Реформа. Погледнато от птичи поглед, Тереза стои редом до Лутер и Калвин – а ако се помъчим да си представим Небето, въображението би следвало да я види там някъде до тях, между тях... съвсем регоположена. Само че Небето е непредставимо дори и само поради това, че е безспорно, и как в него да разположим големия Спор на Реформата? – затова погледът се ограничава в земята, особено ако става дума за Сцена, някакво място, където съвсем обозримо, в затворено пространство и ограничено време, каквото е всяко човешко пространство и време, би могъл да се представи един живот или една любов, която мисли себе си като смисъла на самия живот.

Сцената трябва да е почти празна, бедна, може би само твърдо легло, над него Разпятие... и Решетка... един бич е захвърлен някъде като знак колко упорито-нежно би могла да се изтезава плътта, когато си представим бича в нежните ръце на жена... (непредставим бич, но режисьорът би издирил точния изглед на този аксесоар за умъртвление, за да не стане грешка, защото нечи други ръце биха извлечали от него удоволствие)⁵... или с други гуми, и съвсем точно, мястото е малка Обител в Алба, където на Тереза е съдено да умре, там е замръзнала в босото си ходене, и това е последната граница, до която човешкият поглед спира пред непробиваемата стена на смъртта, онази точка, от която може да бъде обхванат един цял живот, а и една любов... ако съвсем плътно е белязала живота, но без това „белязване” любов всъщност няма.

Възрастта на светицата е преклонна, поне за ония времена. Болестта, от която ще умре – симптоматична, някой би казал „логична”, друг в сърцето си би протестираше и би приел всяка друга смърт, но не точно тази.

⁵ Сто години по-късно маркиз Дьо Сад ще опише опита на бичуването и самобичувано тяло като свръхудоволствена практика. Още сто години по-късно ще се появи психоаналитичният дискурс. Думите ще се окажат абсолютна преграда към този вид религиозен опит, той ще изчезне завинаги, освен в проявите си на автентична лудост. Думите са го съградили, самият Опит е способност за думи, думите ще го отрекат... а Бог ще става все по-мълчалив и потънал там, където наистина Е... отвъд думите.

Тереза умира от рак на матката. Пронизана е от смъртта там, където ангелът с копието пронизва вътрешностите и ги изтегля в екстаза на насладата. Любовният живот слага печат върху любовния орган и това е печатът на смъртта.

Ракът на матката не може да бъде сложен в кавички, той не е метафора, както и самата матка – гола органика, факт, който обаче не може да бъде отминат, както не бива да бъде отминат самият живот, след като именно той поражда Песните, а и Размишленията за тях. Затова и действието, дори и да се съсредоточи като отправна точка в последната, гранична следа, оставена от живота в смъртта, неизбежно се обръща назад, оглежда се в своята вече слученост, разказва се, за да обхване вече цялата сцена, на която в някакъв момент са прозвучали „песни“... и да стане някак ясно, че човек не остава от себе си само Размишления, книги-песни, Основани Обитатели и какви ли не други духовни и телесни Неща, човек остава след себе си и най-важното Основание – самия си живот – и това е най-пълната му следа. Тереза, която лежи на смъртния огър, е вече освободена от всичко, тя със сигурност не се обръща назад – животът ѝ е изпълнен, изписан, и може да гледа само напред и нагоре, към онова Небе, където, вярва, я чака Възлюбения, за да я приеме най-сетне „лице в лице“, и за нея друго вече не съществува, освен миниатюрното Разпятие в ръката ѝ като най-сигурен знак на Страстите, и което никаква сила не ще изтръгне от пръстите ѝ, когато границата я пропусне; защото, когато си превърнал религиозната сцена в любовна, при това без никакъв страх от поглъщането в страстта, смъртта е абсолютният любовен акт, акт на най-пълна взаимност, който в целия живот е очакван като пристъпване в Любовта...

...и в този момент на връщането към началото, на което краят е симптом, този рак на матката като незаинтересован и безразлично органичен факт на Края, все пак, въпреки всичко става способен да „понесе“ своите кавички, да се превърне в метафора и знак на един Избор, белязал началото на пътя и предопределен от същата тази „матрица“, вписана между кавичките на съдбата. Защото Началото не е биологичният акт на раждането, въпреки че и това начало е все в Същото; Началото е Изборът, ако е направен, което само по себе си е отклонение от „същото“ и акт на свобода като способност за ново начало. Собствено основание. И все пак тук случаят е по-особен, още по-особен, защото и Изборът се оглежда назад и още назад – този Избор също е предопределен от Органа, този път майчиния, и не е мислимо Тереза да не е носела вече в себе си печата на тази „маточна“ смърт, когато е избрала Песните, Манастира, Бича и Решетката, Босия път и Любовта като единствено сигурна Вечност.

2. Изборът

Майката на Тереза, гоня Беатрис де Ахумага, умира на 24 ноември 1528 година, на трийсет и три години. Омъжена е на петнайсет и до смъртта си ражда дванайсет деца, девет от които остават живи – три момичета и шест момчета. В спомена на Тереза е много красива, но без съзнание за собствената си красота, облечена винаги в грехи, подходящи по-скоро за старица. Била изядена

от утробата си в акта на прекомерно даване на живот и в това изнемогващо, безизборно раздаване единствената ѝ утеха били рицарските романи, които поглъщала безспир, като истинска героиня на Сервантес, навярно защото там има любов, каквато в живота ѝ била отказана. Когато умира, Тереза била на четиринайсет години, почти на възрастта, на която майка ѝ била смъртоносно омъжена и също като нея и до нея четяла романите, в които мечтанятията пригробивали плът в думи. Една съвсем истинна и сякаш единствено „несмъртоносна” и незастрашена от смъртта плът. В тази невръстна възраст Тереза написва и рицарски роман, изгубен, което няма особено значение освен това, че заразата на думите отрано, а значи съвсем дълбоко, я е проникнала.

Когато на 20 години Тереза бяга в манастира „Въплъщение Господне” в Авила, против волята на баща си и след като са ѝ предлагали почтен брак, изпитва еднаква омраза и към възможността за брак, и към монашеския живот, който добре познава от времето, прекарано в пансиона за благородни девици при Августинската женска обител в Авила. Признава го в онази книга, която след много години написва, защото човек, ако е съумял да се превърне в разказ, се разказва...

Аз чувствах в тези дни смъртно отвлечение към монашеството... (...) ...молах монахините да се молят Господ накрая ясно да открие истинското ми призвание, но тайно желяех то да не бъде монашеството, а едновременно с това и мисълта за брак ме изпълваше единствено със страх.

За какъв избор тогава е ставало дума, ако не за отказ от майчината съдба, страх от съдбата на „матката”, която обаче в края на дните ѝ все пак отново ще я връхлети в някакъв различен, извратен поряък в метастазите на все същото без никакви кавички? И не е ли Изборът, с присъщата му радикалност, винаги някакъв отказ, едно „не” на онава, което се привижда като обичайно предопределено и всъщност е предопределено в строго поддържаното русло на човешкото време като „лично” приета съдба? Възправяне *срещу* и инстинктивен страх от натрапчиво „все същото”, който после се облича в сякаш избора „между”: едно „между”, също тъй ясно назовано, предопределено в кръгозора на възможностите, особено когато става дума за жена, и със самото това, в своята привидно-предвидима яснота, и то разядено от подмолни кавички...

„Земната любов – небесната любов”... всъщност имала ли е някакъв друг избор Тереза освен тази твърде проста опозиция, прокарвана в ягката на любовността като упорито, систематично отстоявано разграничение във времето на Манастира, Бича, Решетката, Инквизицията? Разделението е сякаш „вечно”, институционализирано от Църквата, идеология на любовта, позволяваща да бъде насочван ходът ѝ през лабиринта на човешкото тяло, превърнато в арена на тази постоянна борба за контрол върху Песента и върху Песните, които обаче със същото постоянство и систематичност я отричат... И не само Църквата изисква разделението, внимателно обгръщано в осветяващи го и очистващи актове – разделността е самоочевидно приета навсякъде, в най-популярните форми на куртоазната проза и поезия, тази „масова култура” на времето, която

с постоянство го изговаря, търсейки поносимата точка, от която да възхвали непоносимото в живота, спускайки було върху една неизбежност.

...Земното рицарство – Небесното рицарство...

...Тялото – Душата...

...Непримиримости, ломящи самата любовност и убиващи Песента в нейните песни...

За „Земната любов” Тереза знае, видяла я е в единствено осъществимия ѝ вариант на онзи смъртоносен брак, който през майка си е преживяла – на „Земната любов” кавичките са ясни и те ограждат плътно „любовта”, притискат я, съвсем буквално я смазват в земята, оковават без излаз към света и със съмнителен излаз в небето...

Небесната любов? „Небесната любов” би следвало да бъде там, където жените-монахини, невести на Христа, ангелски безплътни, но с плам ще Го обичат... Неясна, не докрай представима, абстрактно сведена в съзнанието като път, дали възможен в реалността на живота, или измислен в утехите на отчаянията, в стремежа да се избяга от същия този безлюбовен живот в една по-поносима безплътна отвъдност, която, обгърната с ореола на вярата, със самото това открехва хоризонт към възможно-небесното... това Тереза не би могла да знае тогава, тази любов е все още твърде далече, неподозирана, но може би все пак предчувствана, когато поема пътя към манастира, избирайки пред ясната съдба на вече „от винаги” случващото се и все същото, онова, което може би никога още не е било, но някога дали не би могло все пак да се случи в мъглявината на едно небесно „съпружество”?

Колебанието е дълго и тягостно, преживявано като грях.

3. Болестта

През 1536 г. Тереза влиза в Кармитския манастир „Въплъщение Господне” в Авила. Взима грехата на 2 ноември. Точно след година, на 3 ноември 1537 година, Тереза произнася своите обети.

И веднага, заедно с това, пада болна.

Сцената е нагнетена, донякъде алогична след окончателността на решението, доброволно и с избор осъществено, което със самата си финалност би трябвало да умиротворява в избрания вече път. Вместо това Тереза изпада главоломно, потъва в невероятна грама на плътта, която ще продължи години на границата между живота и смъртта и която ще я доведе до знанието, превърнато в най-чист опит – *какво* точно означава да обичаш Бог и *как* пътят към Съвършенството е път на Любовта.

Болестта е странна, неясна, нелокализирана като онази любов, към която Тереза

се е отправила, „мястото“ ѝ е незнайно къде, заседнала е сякаш на границата между тялото и душата и еднакво ги поразява, ако такава граница има, разбира се. Изпитанието, което изотвътре се налага, за да стане способна душата и да прозре, е грастично, агресивно обърнато към онова „себе си“, „обителта“, за която след години Тереза със сократовски патос и постоянство ще пише, но думите, в които това „себе си“ ще започне да излиза от хаоса, да се събира и да твори своя „вътрешен замък“, са твърде далеч; в началото на пътя върлува болестта, неназовима като дълбинно, тайно съмнение, в което пътят трябва да бъде изпитан или посечен без никаква милост. В това главоломно пропадане няма самосъжаление и тялото се руши, а с него рухва и душата в себеразяждане с неясен изход... един втори „отказ“, този път вече от всичко, отказ сякаш и от решението, което се е оказало не-докрай-решение и е омаломощило плътта, отправяйки я към нищото...

Тереза не може да остане в манастира, изпращат я на лечение при известна лечителка, която месеци наред я лекува по начините, присъщи на „медицинската идеология“ на времето... *„постоянно прекалявах с лекарствата“*, пише Тереза, какви са те, не става ясно, но най-важни и определящи изхода на лечението са клизмите. Болестта отнякъде трябва да излезе (обичайният метод е кръвопускането, но не само) и няма по-подходящо място от това най-интимно отвърстие, само по себе си „заразено“ с екскременти и нуждаещо се от постоянно очистване... Неясната болест трябва да бъде изхвърлена през „долницата“, в която тялото може да бъде предадено на най-пълно унижение, и какво ли се е лекувало чрез това насилническо изпразване на червата – дали болката на тялото или тази на душата?

В състояние на крайна нервна отпадналост и жестоки болки, след няколко месеца „лечение“ Тереза се прибира в къщата на баща си и на 15 август 1539, на празника Успение Богородично, изпада в кома.

Това е първата смърт, в която животът е сякаш изтеглен в земята.

Всички я мислят за умряла, поднасят свещи пред устните ѝ, восъкът капе по ръцете ѝ, но нищо не потрепва... няма гъх. На манастирското гробище изкопават гроб, монахините я приготвят за погребение... свещта отново се поднася пред устните... няма гъх... и започват да извършват над нея заупокойните обреди, молитвите, които трябва да отворят пътя на Там, където се пребивава без гъх... Само на баща ѝ все му се струва, че сърцето ѝ бие и не позволява да я погребат – на границата на живота и смъртта винаги има някакъв спор между живота и смъртта...

На четвъртия ден, когато вече искат да я положат в гроба, Тереза отваря очи. Въпросът в устните е: *Защо ме повикахте обратно?*

Никой не я е викал обратно. Гробът я чакал отворен и щял да я приеме. Нещо друго я е върнало обратно – единият живот е свършил, но има още други да свършват, преди да бъде открит *животът*.

Преходът отново е грастичен: Тереза остава три години парализирана. Мърда само един пръст на гясната си ръка, като неоспоримо доказателство, че някъде дълбоко в нея животът се стаява и постоянства да е. Пренасят я в манастира, там ще се грижат за нея монахините – за неподвижното тяло и за душата, която със сигурност не знае какво точно иска.

Дали това е началото на пътя към Бог? У-нищяването на го дъно изпразненото от „нечистота” тяло? Изтеглянето и погребан в земята „нечист” живот, след който тялото остава гола неподвижна черупка, едва-едва удържаща гръха? Болестта, която се привижда като обективна, нежелана, на която тялото бива подложено винаги сякаш отвън, „врълхлетяно” и после отнесено навътре в зейналите в него пропасти, за да претърпи слабостта си като минимализиран живот – тази болест сякаш указва пътя, сочи го като краен отказ, отвеждащ може би към Бог и към мислимото като безплътно небесно съпружество. Защото какво „небесно съпружество”, ако тялото, съвсем живо, постоянства в копнежа да е, и соковете му, напирасци, го обръщат към света, кипящ в своята жадност и въведен в неизтощимо изкушение? Затова и болестта би следвало да е път, не точно избран, но понесен и привидян като „свише спуснато изпитание” и изискване към една негодатам смирена плът.

„Отвън” на загнездената в тялото болест, обаче, е винаги някак в кавички, самата Тереза не вярва в „отвън”, защото си спомня как неведнъж е призовавала Бог да ѝ даде *онази* болест, която въпреки нея самата да я научи на търпение, смирение... И болестта се загнездва, прекомерна като всичко, което съпътства Тереза, дадена сякаш „в повече”, навярно поради силата на молитвите... Оттук нататък у-ни-щението, на което ще бъде подлагано тялото с неизчерпаемо постоянство отвън и отвътре, ще се превежда най-вече с тези гуми на все по-пълния отказ от себе си, ще се опива в тях, в един по-късен момент ще се опише посредством тях, когато гумите започнат да тъкат фината мрежа на любовността, постигана в „търпение”, „смирение”... граматично *у-нищяване* на телесността, търсено и желано като „освобождение”. Освобождението обаче ще бъде открито другаде... и отново ще „врълхлети”. Ще грабне тялото, ще го отнесе, ще си намери проходи, неочаквани и нетърсени пътища през една „остатъчност”, отложена в дъното на минимализиращото себе си тяло като „екскремент”, непризнат и отхвърлян от гледната точка на поставената пред душевния взор цел. У-нищяването на телесността е особена „победа”, оградена в едва забележими кавички, които обаче винаги унизяват самата победата, защото указват този неизбежен „остатък”, един *удоволствен* остатък, ранено удоволствие, несравнимо с явните сетивни удоволствия на плътта, „остатъчен”, постоянно преглъщан „секрет”, упоиващо сладостен, сладострастен дори, и ако болестта, врълхлитаща сякаш отвън, но отвътре превземаща тялото, не може докрай да отчлени това нетърсено удоволствие, то има много други начини да се „помирява” тялото в своята а-любовност и вървейки в обратния на страстта път, да бъде отведено през отрицанието в нейните най-дълбоки гебри.

Тереза следва безпрекословно идеологията на любовта, небесната, заставаща

тялото да мълчи. Но колко пъти се случва, мислейки, че върви по един път, човек да върви всъщност по друг и да стигне съвсем другата?

Минават три години живот във вцепененото тяло. Три години, в които тялото е напуснало себе си, оставило се е да бъде живяно единствено и само отвън... Сцената може да се представи мелодраматично, но всъщност е по-скоро ступено-марионетъчна и безмълвна, превзета от това тяло, което трябва да бъде измивано, почиствано, обслужвано, за да не потъне в собствените си следи, нечистотии и секрети, които животът неизбежно произвежда, отказвайки да бъде стерилен, независимо колко духова е „обителта“ и колко силен стремежът към очищение. Вцепенено тяло, което, въпреки че се гържи „цяло“, е всъщност разпаднато на части, вече не-Едно, дори и само поради това, че действието отвън го раздробява, за да го освободи за миг от собствената му неподвижност... – първо тази ръка, мишницата, после другата ръка, гланта, гърдите, краката... измивани, раздвижвани, повивани... пре-организиране на органиката в почти „неорганична система“ на следващи една след друга части, удобни за манипулиране... Парализата всъщност отрича на тялото статута му на Тяло, прави го приживе годно за разчленяване... и някак неясно става кому точно принадлежи това тяло, при-над-лежно ли е на едно „мен“, на едно „себе си“, когато единствено и само „лежи“? Какво по-истинско и крайно у-низяване и „освобождение“ от плътта, „смиряване“ на живота в този телесен „аутизъм“.

...и все пак, не е това освобождението от постоянно тегнещата към света и греха нишка, която душата така копнее да скъса, за да поеме пътя към съвършенството си без колебания и без свян. Болестта остава „външна“, колкото и абсолютно да е превзела тялото „вътре“, в болестта душата дори не участва, освен като свидетел на собственото си потъване в страдателната телесност. И дали това „освобождение“ чрез болестта, не е обгърнато съвсем плътно в кавички, и вцепененото тяло, преставайки да е Тяло, не е ли най-бездушна, превзела и живота на душата Плът? „Аутизмът“ на тялото, затворено в себе си, затваря аутистично и душата, утеснявайки пътищата ѝ навън и навътре – болестта, дори и тайно желана, се оказва отвъдволева: „погрешно“ и грешно решение на душата, у-смирение претърпяно от нея през докрай усмиреното тяло, и наистина отвън прието като „съдба“... безизборност, подобна на онази безизборност на матката, в която способността за даване на живот се е оказала смъртоносна.

Един ден, призори, на сцената отеква камбанният звън, зовящ монахините към молитва. Часът трябва да е толкова ранен, че небето едва ли е просветляло, и все пак, въпреки това, на сцената се прокрадва лъч светлина, навярно като онези мистични лъчи свие, с които Мурильо осветява картините си. Тереза вижда сестрите, които се отравят към църквата... и в този миг душата ѝ нещо *разбира*, навярно смиренното и отречението в тази им форма стигат своето дъно, отвъд което нищо няма, отвъд което е Нищото... светлината я озарява и става мистична, за да отвори пътя към едно съвсем просто прозрение, че без тяло няма как да се служи на хората, та камо ли на Бога... без тяло *няма служение*...

и тогава, в същия миг гушата решава... –

Реших, че трябва да оздравея, за да служа...

и наистина става така, веднага, изведнъж, защото нейните решения са едновременно желание и воля съединени в непоколебима страст.

Тереза става. Но и тук преходът ще бъде символичен, натоварен с много кавички, двусмислено колебание в пътя на тялото, което желае да понесе своя земен „аг“ в името на райското бъдеще на гушата, но в това си „понасяне“ постоянно ще обръща действието на същата тази гуша в посока към самото себе си в инстинктивни актове на някакво *свое знание за друг път...*

Тереза започва да мърда тялото: ръцете, краката, главата... изхлузва се от леглото... и на четири крака, пълзейки, тръгва към църквата... за да служи.

Когато започнах да пълзя на четири крака, възхвалих Бога.

...има нещо почти „езическо“ в това изречение...

Сега вече на сцената светлината трябва да нахлуе някак отголу, от низкото и откъм земята, мистично-небесните лъчи на Мурильо няма да свършат работа, фалшиво небесни биха били там, където монахиня пълзи на четири крака. В тази сцена и земята трябва да произведе светлина, не само да отразява:

Монашеската греха затруднява похода напред, булото се обръща върху главата, затулва лицето, за миг краката трябва да останат три, за да бъде булото отметнато, но не е възможен ход на три... (за разлика от Троицата човекът е някак „четен“) ... Погледът е насочен най-вече към земята, би могъл да се обръща съвсем кратко към небето, защото главата не издържа дълго навирена върху изопнатия врат... Очите неизбежно ще се колебаят – ту надолу, ту нагоре, най-лесно се гледа настрани поради изтощените от дългата болест вратни прешлени. Силите трябва да се пестят. Когато обаче стигне в църквата, пълзящото на четири крака тяло ще се напрегне, за да издигне погледа нагоре, към олтара и Разпятието, в което съзира Върховната висота, Божественото съществуване, във името на което и със името на което е минало през смъртта съвсем като Него в три смъртоносни дни, после е пресеждало в самото себе си три години като в гроб и най-сетне, в едно не докрай още преобърнато действие, се е отправило отново към Съществуването като единствена Същественост на съществуването му... Само погледът е останал на това тяло, завръщащо се посредством остатъчна страст за живот, отправена към небето – поглед мъчително-молитвено издигнат нагоре в желание да се *изпълни* тялото отново, за да служи.

Тялото излиза от своя „аутизъм“. Изпълването навярно се случва съвсем както следва да е, в логиката на небесно-земното самоотричане по обратния рег: след изпразването на тялото от самото него и връщането му към земята, сега отново из-земята ще трябва да изпълзи, да се опре на нея, да усети хоризонталната презряност, в която всичките му части, без никаква йерархия се регопола-

гат съвсем наравно с главата: уравниени, и с това приемащи в себе си равен дял от „Небе”. Едва после може да се издигне отново във вертикала, възземайки в нея и своята „земност”, и така да се съедини с душата, ставайки отново Цяло, положено в мярата на човешкото. Ходещото на четири крака тялото е признало живота-живот-ното в себе си и с това го дъно е *възхвалило Бога*, принудило е душата да Го признае не в абстрактните схеми на почитта, надеждите за неясно спасение, самолюбието на знаещата се вяра, правото на морала, справедливостта и свободното подчинение – признат е Бог в чистото животуване на „твартата”, в тялото отвъд илюзиите на горделиви човешки смирения... тяло в разпад, което може да се въззема... и което навярно не е толкова далечно на душата, защото в това „място”, където може да се „изпага”, хранилка за пагнали ангели и чудовищни същества, неочаквано отново се стига във Върховната Висота, преобърнатата точно там като Върховна Милост и усет за възкресение в Тяло.

Когато е преживяла това, Тереза се е Изправила. Със сигурност е било ново начало, поредно, започнало в този усет, че Бог е и „дъното”. И за да се достигне това „дъно”, тялото трябва да бъде живо, болезнено претърпяващо себе си, способно да бъде пронизвано, докъдето трябва, докъдето се оказва възможно, безмилостно, за да се проправи пътя в него към тази възможна божествена Милост.

...значи все пак има смисъл и в болестта?⁶...

⁶ Втората част ще бъде публикувана в бр. 59.

Валентин Калинов, ученик в XII клас на НГДЕК „Константин Кирил Философ. Победител в XXII Национална олимпиада по философия и участник в XVIII Международна философска олимпиада в гр. Атина през месец май 2010 г. Носител на стипендия за изключителни умения и постижения на Фондация Комунигас за 2010/2011 г. с проект върху творчеството на Джон Дън. Интересите му са в областта на религиозната философия, естетиката, теорията и историята на културата.

Валентин Калинов

ОНТОДИАЛОГИЧНОСТТА НА ПОГЛЕДА: ДВА ТЕЗИСА ВЪРХУ КАРАВАДЖО

*Границите на възможността на
диалогичното са тия на
проникновеността*
М. Бубер

Погледът: призоваване

Караваджо създава *Призоваването на св. Матей* през 1599–1600 г. за капела Контарели в малката барокова църква Сан Луиджи в Рим. Върху просторното платно, възползвайки се максимално от всички изразни средства на живописата, довеждайки до краен предел свършената си техника на chiaroscuro, умението си за улавяне на ракурсите и изграждане на образите в динамична, завладяваща въображението перспектива, художникът ни представя интерпретацията си на новозаветния разказ за призоваването на св. Матей: „Когато минаваше оттам, Исус видя едного човека, на име Матей, седнал на митницата, и му казва: Върви след Мене. И тоя стана и тръгна след Него”¹.

Това, което винаги ме е вълнувало в тази картина, което често ме е карало да се вглеждам скрупулозно в нея и по всякакъв начин да се домогвам до общение

¹ Мат. 9:9, също и Марк. 2:14 и Лук. 5:27

със символната ѝ тъкан и с откровението ѝ и да се опитвам да я проникна и да се оставям да бъде проникнат от нея, е симфонията от погледи, гледни точки, визии, окулярни вектори, жестове и лица, които тя предлага. Със следващото разсъждение искам отново да надникна в скритите и явни loci spēsiei на *Призоваването на св. Матей* и да ги презентирам и анализирам в контекста на погледа, като възможен хоризонт за реализирането на онова, което Бубер нарича мутуалност на връзката Аз-Ти, а аз бих предпочел да назова просто онтодиалог: неотмислим фундамент на човешкото битие.

Струва ми се, че смисловият център в картината на Караваджо, около който се разгъва действието, разполагат се фигурите и се „настройват“ техните реакции и изражения, своеобразното символно ядро, което конституира и изчерпва замисъла на платното по един безусловен начин, това е погледът и прилежащото му диалогично пространство, което той разкрива, между Христос, вестител на Божието царство, и бирника Матей, стожер на царството кесарево. Поглед, който идва съвсем ненадейно, без каквито и да е предварителни условия и указания, той бива спонтанно „откровен“ и с някаква особена, невъобразима за разума мощ немедлено повиква стоящия в митницата човек, така че той незабавно става от мястото си, напуска деспотството на Кесаря и чина на мира сега, чийто образ е преходен², и се отправя след проповядващия любов Бог, за стане един измежду онези малцина избрани, безумни заради Христа, които гледат и жадуват, скитат се голи и гладни, злословени – благославят, а гонени – търпят³.

Какъв е този поглед, следователно, който притежава подобна сила на въздействие, преодоляваща всяка преграда, всяка съпротива? Какви са очите, способни да излъчат подобна преобразителна благодат? Кое е Онова лице, в срещата си с което оставаш застинал, безмълвен и парализиран, като че внезапно насила изваден, дори изгонен от рамките на време-пространствената действителност, и единственото, на което си способен, е да се влееш изцяло в просветлението на достигания те поглед, който те прониква, изпълвайки те със свръхобилие от жива, призивна светлина, която благоволно ти гарява? Нека разгледаме отблизо картината.

Първата особеност, която се запечатва непосредствено в окоето на наблюдаващия, е причудливото разпределение на светлината: картината е разделена на няколко зони с различна степен на осветеност, в които Караваджо прецизно проигравя основополагащото за бароквата естетика противоборство на светлината и сянката. Фигурата на Христос, разположена в десния край на платното, е потънала в непроницаем, неестествено гъст мрак, плътно обгръщащ и „стопяващ“ обемите и разграждащ повърхностите, на фона на който чудоейно (по силата на художествената инвенция) се открояват, или по-точно – се из-явяват, изпълзват се от бездната на мрака и се показват, оживявайки, контурите на фигурата на св. Петър, обърнат с гръб към зрителя, и на самия Христос, от когото окоето улавя само неясен профил, набразден от изрите на светлината върху

² I Коринтяни 7:31

³ I Коринтяни 4: 10-13

него, и една протегнатата, призоваваща ръка.

На тях гвамата се противопоставя обляната в светлина група от помощници, разположили се около митаря Леви, заел почти центъра на платното. Осветеността им се ражда директно пред погледа на зрителя: ние ясно виждаме как почти сюрреалната светлина внезапно е нахлула в сумрачното помещение заедно с влезлите непознати, заедно с повика на Христос. По-точно: едновременно с тихия Христов повик, върху чиято неведома светлоносност Караваджо акцентира, като изписва невероятния успореден на Христовата ръка лъч светлина, фокусиращ се пряко върху групата митари и разбулващ тайнството на случилия се призив, прокарвайки непреодолима граница между мрак и светлина, видимо и невидимо, мирско и духовно, между духовното царство на Сина Божия и земната империя на Леви.

В изпънатата ръка на Христос няма нищо рязко и грубо посочващо, жестът ѝ е лишен от всякаква острота, което неизбежно го сродява с жеста на животворната Господня десница от *Сътворението на Адам* на Микеланжело. Ръката Христова, изникнала от гебрите на повсеместния мрак, отривистото го е разкъсала и върху съсредоточените в работата си митари се е изляла изневиделица струяща неизвестно откъде живоносна светлина, блясък в слава, зовящ: „Ела! Застани редом до Мене! Ела!”, който е накарал бирниците да застинат мигновено в граматична пауза, преживявайки свръхинтензивно чудото на случилото се просветление. На пронеслия се от нищото призив „Ела!”. Дотогава заети с мирските си дела, увлечени в преброяването на събраното злато, те са заварени неподготвени от явилото се пред очите им чудо и от тяхното неверие към случилото се, от неподготвеността им да го възприемат и проумяят, се ражда драмата на ситуацията.

В атмосферата на платното, в което иначе всяка фигура, жест и изражение са издържани в най-последователен реализъм, няма нищо реално, всяко светлинно петно и сянка, всеки жест, поглед и движение в нея са пропити от духа на мистическо озарение, с явяването на което се е възцарило безвремие. Историята в нейната протяжност, развитие и строга последователност е била суспендирана и отречена от катартичното нашествие на божественото, което е прекроило действителността по съвършено чужда на досегашната мирова парадигма, заличавайки всички граници между минало, настояще и бъдеще и конституирайки един съвършено нов миг на божествена невремовост, в чиято неизказуема енергетична плерома е било извършено чудото на призива. И то – чудогейно възвестилото се и нечакано „Ела!” на Христовия поглед – се усеща във всеки ракурс и жест на картината. Настанило се е неопикуемо безмълвие и бездействие, неотразим, пренаселен от божествените смисли на Откровението, хиатус е зейнал между Призоваващия и Призования. В погледа между повикващото Ти и повиканото Аз се е разгърнала искрометността на съкровено-взаимното.

Броейки златото, гвамата помощници отляво на Леви дори не са забелязали идването на непознатите. Техните очи са се вторачили жадно в благородния метал, нехаейки за пришествието на Спасителя и вечния живот, към който ръката

му е призовала. По лицата на двамата младежи отгясно обаче се чете боязън и съмнение. Засегнати от сакраменталността на разигралата се пред собствените им очи грама на тайнството, сега те са заели ролите на безучастни зрители, изключени от чудесния спектакъл. Едното от тях, въоръжено, се е извърнало рязко и заплашително към Петър, който с жест му противодейства и сякаш казва: „Спри се!”, а в очите на другото, интуитивно наклонило се към Леви и опряло се на рамото му, дирейки защита, проблясват сенките на недоверието и страха. Светът на събралите се да претеглят даровете на Мамона бирници е занемял пред даровете на Духа, към които е призовала ръката на Спасителя. Христос вече е произнесъл: „Върви след мене!”, погледът му вече е проникнал издъно гушата на Леви, а завареният свят на тление и суета, който митарите доскоро са чествали, натруфени в пищните си грехи (по италианската мода от XVI в.), от момента, в който е приел Сина Божи и неговия ученик, облечени в най-прости, почти огрипавели одежди, никога повече няма да бъде същият: върху него завинаги ще личи неизличимата следа на възвестилата се, само-изреклата се божествена любов и нейния несекващ повик. „Ела! Ела при Мен! Бъди с Мен! Върви с Мен!”, е призивът, който разколебава изначалната човешка самост, влетеността в само-осъществяването, само-делието и саможивостта, вторачеността на очите в катадневното действие и само-справянето на митаря-служител на Кесаря (със същия успех е възможно да се каже: служител-на-самия-себе-си), и проправя полосите на свързаността и онтодиалогичността, на служението спрямо привидно Външния на мен, Непознатия ми, който обаче е в същността си много по-близък, много по-усетим, отколкото мога да си представя. Който проглежда към мен от мрака, за да ме извади от мрака на собствената ми самост и едно-образност, и във викация поглед на когото аз да намеря своя автентичен модус на битие-в-диалог, в равноправно и синергично общение.

Очите на Христос не просто са се вторачили в Леви, Спасителят не просто съзерцава митаря, а го е проникнал издъно, докоснал го е в дълбините на гушата му и го е извикал със силата на погледа си сам да претърси себе си, да открие себе си и да се изяви. Процепващ непрогледността на човешката отделеност и хетерогенност, на измамната събраност на митарите в общото им скверно дело, осветляващият поглед на Христос е съобщил на Леви градивния за диалогичното зов „Ти!” и с това го е съ-общил, причастил го е към свързката и взаимността, там, където Аз е Аз само и единствено доколкото е в нанарушима онтологична, сърдечна, личностна спойка с Ти. Неподготвен за чудото, все още докосвайки златото с едната си ръка, Леви е обърнал другата към гърдите си, като че пита: „Кой? Аз ли?”. Именно тук, между привикващата ръка и попилите призивността, отивно изцъклени очи, в покрусата и травмата, които бого-явлението е предизвикало, се е осъществила мистерията на диалога, в която погледът е престанал да бъде просто сетивното обхващане и схващане на действителното и се е превърнал в оживотворяваща, неразделима, онтологично-екзистенциална взаимовръзка и съгласуваност, в нерушим мост, който съединява ведно Аза, който е бил намерен от своето Ти, и на онова Ти, което е намерило своя Аз. На Аза, който е бил изроден, акуширан, извлечен от мрака на самостта и херметическата самопостигнатост и е бил конституиран като Аз, като Аз от Теб, като Аз в Теб, като Аз за Теб. Тук погледът е вече ословесено – назовано и

въззоваващо, т.е осмислено съ-битие. Той е логос, той е grundwort: Аз-Ти.

Погледът има своята цел в лицето; ала не само там. Очите на Христос са потърсили и повикали лицето на митаря Леви и са го озарили, а върху него е потекла благодатна светлина. Лицето е било разбулено от мрака и открито, то е било приближено и е станало възможно. Лицето е станало възможно именно като лице – поразено от следата на божествеността според гумите на Левинас – като епифанията на Аз-Ти съпринадлежността пред *лицето* на Бог, като граничното звено, в най-голяма степен пропито от задушевността и отгадеността на Аз и Ти: съживеното, н-аз-ованото в съприкосновението лице е сцена на нашите общи, неотделими сълзи, нашата обща усмивка, вдъхновяващата ни взаимна целувка, нашата едност, максимално изявяваща се и изповядващата се като не-самот и не-разделност. Погледът постига лика, задминава откъснатата, самоценна лицевост, овладява „присъствието в неговия отказ да бъде нещо, някакво съдържание“⁴, и нагмозвайки обектността сътворява интимността на трансцендентна съ-поставеност и съ-държателност, създава тайнствеността на съ-битието между Аз и Ти и задава едно универсално съдържание. Съдържание, чийто глас неизменно ечи навсякъде в изконни екзистенциални жалони като повикването, отзива, срещата, разговора, съдействието, съучастие и пр. Ала тук погледът не е познание, не е възприятие, както го схваща търсещият „етическия гостъп до лицето“⁵ Левинас. Погледът тук се нарича проникновение. Потенцията му е откривателска, преобръщаща, моделираща. Целта му е душеспасителна. Погледът йерофанично приканва аза на другия да се яви като Аз, да стане Аз, да заобича и да застрага като Аз в крамолното съзживяване на безкрайността на връзката, проточваща се между полюсите на безпамятното участие и нескончаемата разтерзаност на съществуването.

На едно място в *Задушевият разговор* Бубер прави разлика между „трите начина, по които възприемаме човека, живееш пред очите ни“⁶. Първият модус на погледа е модусът на наблюдението, в който „наблюдателят е трескаво погълнат да запечата, да „отбележи“ наблюдавания. Той го обследва и описва. И е посветен на това, да опише колкото се може повече „черти“... Предметът се състои от черти и се знае какво се крие зад всяка от тях“⁷. Такъв наблюдаващ поглед неизбежно се домогва до вещността и обектността с нейните фиксирани пространствени измерения. Попаднал в неговото полезрение, всеки предмет се разпада на сума от незначещи и незначителни черти и свойства, лишени от аура и достойнство. Това е модусът на обективизиращия поглед, на обхващащия, пристягащия и класифициращия действителността взор. Погледът, който е надарен със страшната за Сартр способност да опредметява, да поругава, ограбва и свежда ближния до предметите на нямамата и глуха обектна реалност.

⁴ Левинас, Е. Тоталност и безкрайност, С. 2000, с. 157

⁵ Левинас, Е. Лицето, интервю на Ф. Немо, достъпно на <<http://www.litclub.com/library/fil/levinas/interview1.html>>

⁶ Бубер, М. Задушевият разговор, В: Аз и Ти и др. Варна 1992 г. с. 124

⁷ Ibidem, с. 125.

В терминологията на Бубер това е погледът, който архиначално конституира То-света, където неминуемо всеки възприет, познавателно дисециран обект, обгледан и класифициран сред останалите, се влива в общата монотонно злозвучна враждебност.

Вторият модус е модусът на съзерцанието. В него „съзерцателят изобщо не е напрегнат. Той заема позиция, която му позволява да вижда свободно предмета и изчаква непредубедено какво ще му се предложи... Той не записва каквото заваря, може да си тръгне, не се бои, че ще забрави нещо. Не задава на паметта си задачи, доверява се на органичната ѝ работа, която загързва всичко, струващо си да се загържи... Не внимава за чертите. Важното в предмета за него не е „характерът“, нито изразът... Всички велики художници са били съзерцатели”⁸. Бих добавил – и всички велики поети са били съзерцатели. Съзерцанието, според мен (и тук съм склонен да възразя на Бубер), е преимуществено отношение към вещния свят, ала отношение поетизиращо и символизиращо. Поетиката на пространството и поетиката на мечтанието на Башлар са реализирани именно като съзерцания, като ненапрегнато и отпадно очакване „какво ще се предложи“, кой детайл или шрих ще хвърли ръкавица на въображението и ще го поведе по неизброгатата пътека на творческото мечтателство.

Съществува обаче и един трети модус на погледа и него Бубер нарича проникновение. „Съвсем друго е, когато в някой възприемчив час от личния ми живот ме срещне човек и в него нещо, което аз не съм в състояние да схвана предметно, ми „говори нещо“. Това в никои случаи не значи: говори ми, какъв е тоя човек, какво става в него и тем подобни. А: говори *ми* нещо, казва ми нещо, врича ми нещо в собствения ми живот. Може да е относно тоя човек, например, че съм му потребен. Но може да е относно мен”⁹. Сега разбираме истинския смисъл на Христовия поглед, който не е нито съзерцание, нито наблюдение, а проникновение. Възможно ли е да схванем „предметно” очите на Спасителя и погледа, който те излъчват, ирадирират и насочват всред тъмната право към упоения в самозначителността си Леви? Не говори ли този поглед? Нецо повече, той е проникновяващ призив, смислооткрояващ хоризонт. В сумрачната стаичка, напоена с враждебност и съблазън, Христос изрича: „Ти!”, а занемелият пред чудогейното озарение митар обръща ръка и запитва: „Аз ли?”. Ала няма нужда от повторение, една-единствена гума, отекунала в полумрака, един-единствен прогарящ поглед и неговият благостно приканващ жест са били достатъчни да стане митарят Леви в следващия момент и да последва Спасителя, умирайки за този свят, приемайки нов живот в Христа и заживявайки под ново име: Матей. В жеста на Христос няма ултимативност, а копнение и милост. Ручеят светлина, надвил мрака на преходността и мирското самоотчуждение, не носи ослепителна болка, а прояснението на ново слънце, блясъка на един нов живот, славата на ново, онтодиалогично събитие. В проникновението няма принуда или заплаха, а единствено в-чувстване, съ-преживяване и съ-зряване, в което пови-

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem с. 126.

каният в миг вижда себе си като повикващ, възлюбеният в миг вижда себе си като възлюбващ.

И тук се изправяме пред фундаментален въпрос, който вече беше загатнат малко по-горе. Проникновението е дълбинното вникване в същината на ближния и безусловното посвещаване в нея. Не рефлексия, а чувствена ласка, сърдечно при-дихание. Да се посветиш означава да настроиш гръха си съобразно гръха на ближния, да свериш сърдечните си тласъци съобразно неговите, да прогледнеш с неговите очи и да започнеш да чувстваш с неговата гуша. Отказ от рефлексивност, който печели ближния в безкрайността му. Същевременно в проникновението има нещо преобразуващо, нещо донасящо съзряване. То е онова да събщиш някого към самия него, да го накараш да види и усети самия себе си, да съзрее самия себе си като аз. Проникновението е заклинателен призив и поздрав към ближния: това, което го призовава да разгърне своята субективност и в някакъв смисъл го оздравява, изцелява го – ненасилствено го принуждава от само-ценен да стане ценен-заради-теб, от само-влюбен да се превърне във влюбен-в-теб. Ето защо проникновението е и спонтанно оздравяване от саможивостта, от вакуума на самостта и цялостно разтваряне към Ти и към неговия простор. В този смисъл, беше казано вече, проникновеният проглежда, оздравява, приема ново зрение към ближния, към себе си и към света – три компонента, оттук нататък сплотени в един общ: събитието и диалогичността му.

Как се осъществява съзряването? Въпросът стои генерално така: възможно ли е изобщо да бъде произнесено „Аз!”, възможно ли е субектът, индивидът да изяви своята същина, своята индивидуална азовост, да разтвори сърцевината си и да изпусне тайната, която тя е побрала, да влезе в социалната си роля на геец, изобщо – да познае себе си, по-точно: да намери себе си, да влезе вътре в рефлексивността на това „си” и да я разхерметизира, като я спогели и защити пред лицето на света, без първо да е бил повикан, т.е. без да му е било казано преди това: „Ти!”. Възможно ли е да има такова едно самотъждествено, само-целно и самостоятелно аз, което абсолютно да е способно да вникне в пространството на азовостта си, да я спрегне и изяви, да извика „Аз!”, да се отстои като аз, т.е. като субект, без да му е било казано преди това „Ти!”, без да е било повикано като аз от някого. Защото проникновеният призив, както беше казано, надмозва лицето, отива далеч отвъд него, достигайки до недрата на личността на ближния, и там го призовава, достигайки го в неговата под-лежащост, под-земност, там, където грее и копнее да бъде споделена и съчувствана искрата на Божието съзидание. И призоваването е призоваване към ново лице, към нова външност. Призоваваният Леви ще захвърли пищното и натруфено облекло и ще се облече в одеждите Христови, одеждите на страданието, несгодите, неприемането и изгнанието. Отхвърлянето на разкошните грехи е разголване, пределен миг, в който благодатта на заревото е достигнала и проникнала лицето на митаря, показвайки му да види самото себе си, да се забележи като лик, да се самопроникне като лик и да претърси дълбините на своята личностност, която изригва в отговора-възкликание „Аз!”. Така разголването е веднага последвано от приемането на новите одежди и себепологането в свършено нова реалност, под ново име, но най-важното – като аз. Не като аз-монолог-в-себе си, а като

Аз-диалог-с-Ти. Възвисителната и окрияваща сила на просветляващото „Ти!“ е първоначалният повик към свързване, който изличава отгелеността между Аз и Ти, сродява битието им в едно общо, съзнателно, съпричастно събитие и ги изявява, откроява ги към света: като Аз и като Ти в неразломима мутуалност, в нагбитийна симфония. Заклинателният призив към Аза да се яви и да се сроди, да стане едно със своето Ти, носи спасителната истина за това, че всеки живот извън автентичността на връзката е обречен на безличието и безмълвието на обективирания свят, който, по сполучливия израз на Бубер, е изграден само от преходни глаголи¹⁰.

Невъзможно е, следователно, да се стигне до изказването „Аз съм!“, без преди това субектът да е бил повикан с „Ти си!“, което е равносилно на „Бъди! Стани! Изяви се!“, само доколкото е „Бъди с мен! Застани до мен! Изяви се в мен!“ Повикът е не агресивно назоваване и обективиране, не дефиниране на азостта, а вопъл, извикване, развълнуван стремеж към близост и ласка, към едност, цялостност, и безсмъртието на тази едност, на взаимосъпринадлежността, в която всяко аз преоткрива себе си – като стремящо се, страгащо, обичащо, вълнуващо се – бидейки до своето Ти, бидейки в несекваща увлеченост към своето Ти. Потъналото в сенки лице на Христос поразява със спокойствието и дълбочината си, в които не личи агресия или инвазия. Проникновяващите, замечтани очи, свитите устни, отпуснатите скули сами като че ли излъчват живопреносна тишина, нажежена със смисли и интуиции. Лицето на Леви също не ни говори за някаква нагвиснала заплахата, а за внезапността на трепетен порив, да един преждевременно родил се посред бездната на обезличителната самост изказ: „Аз!“.

Аз мога да бъда аз само когато съм бил повикан като аз, когато съм бил избран като аз. Достигналото до мен „Ти си!“ е онова, което ме е избрало, което ми е подарило възможността да стана аз, и на което аз мога да не откликна. Защото всеки аз е аз, доколкото е във връзка с Ти. Извън света на връзката, той е обречен е на местоименното, опразнено и онищостено съществуване като То. Аз извън връзката с Ти съм То и за това убедително ни говорят архетипите на екзистенциалисткото светоусещане¹¹: абсурдът, обективацията, нищото, озлоблението и пр. Аз съм Аз, само когато съм причастен към онтодиалога на връзката. Едва в него обладавам силата да изрека „Аз съм!“, след като съм бил призован с „Ти си!“. Нима преди съзидателното „Ти!“ да ме достигне и да ме призове към самия мен, да ме призове към това сам да призова, не съм ли бил заобиколен в мрака с неми и глухи, безизразни и статични обекти? Не са ли ме обсаждали често чужди на мене люде, с които, подобно на Леви, ме е сродявала единствено мирската нужда и суета? Какъв аз съм бил аз, изоставен и обезобразен на масата на жаждата си за величие и егоистично охолство? Нима в споменатите преходни глаголи, които конституират това пред-азово мировъзрение: възприемам нещо, усещам нещо, искам нещо, стремя се към нещо, наличният набор от „неща“ има силата да ме призове и да ми се предложи, да

¹⁰ Бубер, М. Аз и Ти, В: Аз и Ти и др. Варна 1992, с. 4.

¹¹ Тук се има предвид, естествено, атеистическият екзистенциализъм на Сартр и Камю и последователите им.

ме прикани към това да станем цялост и като цялост да понесем колизиите на непланираното човешко битие?

Заедно с изложеното обаче изниква и обратният въпрос: възможно ли е да проникнеш и да повикаш някого с „Ти!“, без преди това да си изрекъл „Аз!“, без да си достигнал до прозрението на азовото в теб. Без да са ти се отворили очите за всички отношения между твоето личностно – собствено-индивидуалното, собствено и единствено твоето – и заобикалящия те свят, които те полагат и отстояват в него именно като Аз, а не просто като той, тя, то. Защото той, тя, то не могат да влязат в свързка; той, тя, то са винаги пред мен, но никога до мен, за тях мутуалността между Аз и Ти е невъзможно далечна и те остават в света на обектите, в царството на место-именията, които служат вместо имена, т.е. вместо Аз. Да призове с „Ти!“ може само Азът, а не той, тя или то, защото само Азът може да има съзнание за свързаност и отгаденост, само Азът – *ens amans* много преди да е станал *ens cogitans*¹² търси сближение-то, вместо обективацията, отгадеността вместо класификацията, съпричастността вместо разнобая, отказва се от всички свои притежания и безрезервно се въвлича, отдава се, влита се в Ти.

Как, следователно, се достига до „Ти си!“, ако азът не е вече конституиран и изявен, ако не е защитил името си на Аз пред местоименната реалност? Можеш ли да повикаш, ако не си бил повикан? Можеш ли да погледнеш, ако не си бил погледнат? Кое е, в последна сметка, е примордиалното в случая: „Ти си!“ или „Аз съм!“, след като самото „Ти си!“ е невъзможно преди да е налице „Аз съм!“, а „Аз съм!“ е невъзможно, преди да си бил призован към съзряване с „Ти си!“. Убеден съм, че това е така. Не сме ли изправени тогава пред парадокс? Мигар двете твърдения не се изключват взаимно? Кое е първозданно конститутивното? Не можем да кажем „Аз!“, без да сме били приканени в света на Аз-Ти свързката, от обратната страна – не може да съществува „Ти си!“, което да не е било предшествано от „Аз съм!“, и последващите: „Аз те желая!“ „Аз те избирам!“. Единствено в полето на мутуалността е възможно разрешението на възникналия парадокс. Навсякъде другаде – т.е. обглеждан през фината оптика на логиката и отстранения наблюдателен поглед, той стои непоклатим в противоречивостта си.

И все пак не е невъзможно парадоксът да се преобърне, да прозвучи в различна тоналност и да насочи мислите ни по други, все още неутъркани пътища. Съществува едно-единствено, неродено и несътворено Ти, което безусловно проникновява и призовава, без никога да е заявило своето Аз, в което именно се самоизрича и славата на неговата несекваща откровението си любов, на неговата непрестанна загриженост за теб и задълбоченост в теб. Едно Ти, което призовава и спасява с „Ти си!“, но никога не започва с Аз. Нещо повече, едно Ти, което не познава азното и цялото „съществуване“, цялото битие на което е до болка влюбено и насочено към човека. Едно такава Ти, за което „Ти си!“, стои винаги на преден план, едно такава Ти, пред любовта и милостта на което Ближният, човекът, е в неизменна правда. Това е вечното и абсолютно Ти на Бога. И тук

¹² Израз на М. Шелер, срв. „Нормативно и дескриптивно значение на ORDO AMORIS, В: Философският Ерос, С. 2007.

погледът се превръща в преобръщане.

Погледът: преобръщане

Погледът на проникновението е въпиещ поглед към Бога: търсене, разкриване и вживяване в безкрайността на ближния. Радикалната, абсолютната другост, за която често говори Левинас, като че ли се стопява в свещената тишина на проникновяването, в очудяващата преплетеност и вдълбоченост на очите едно в друго и в безкористността и отговорността, в която те ефирно се сливат. Погледът на проникновението не търпи другост и чуждост, той предполага неслитна и неразделна заедност, в която Аз удържам независимостта на своето Аз, доколкото съм редом до Ти, доколкото съм субект в диалог, и същевременно ние сме едно събрано, неразделно, синергично цяло. Вдействането, обладаването на това цяло изисква преобръщане, проглеждане. Изисква завръщането в автентичния дом на човешкото като диалог-в-истината.

Погледът персонализира и символизира, той задава базисната настройка на релацията между Аз и Ти, между Аз и света около мен, и конституира особената, одухотворена, въ-истинностена спойка помежду тях. Защото погледът – прозорецът на човешкото – широко отваря аза, като го споделя, въ-общносттава го, изявява го в озарението на постоянно дирената и отдавана съпричастност. Проникновявайки те, аз се явявам госприемен пред теб в първичната си срамна оголяост, проникновявайки ме, ти ме обличаш в одеждите на влюбената събитийност.

Къде се помещава автентичността тук и споменатото преобръщане към нея? Преди всичко какво е автентичността? Не е ли тя просто абстрактна проекция на Дома и домовостта? „А Христос, като Син, е в Своя дом; Негов дом пък сме ние, стига само гръзността и надеждата, с която се хвалим, да спазим твърдо докрай”¹³. Домът е мястото на случване на пътя, истината и живота за християнина, в него се изживява трепетът на Откровението, в него вярващата гуша се съприкосновява в молитвата с вечното и абсолютно Ти на Бога, бива осенена от него и го обладава. Притежаването на божественото и самоотдаването нему, които се четат в преобръщането се лице на св. Тереза на Бернини, очертава границите на домовостта и божественото домостроителство: там, или по-точно – оттатък, където аз съм се преобръщане към онтодиалогичността като автентика на собственото си битие, където съм про-гледнал и съм станал едновременен с Христос¹⁴ не просто в смисъла на *imitatio Christi*, а като едновременност в буквалния смисъл – еднорействие, слятост, спрегнатост и съпринадлежност във всеки отделен момент, безпреривно осветяване на свързката между мен и божественото. Там аз съм открил своя дом и като жив камък съм се вградил в него¹⁵, изпълнил съм стремежа си към вертикалност, казано в езика на Башлар, и възхождайки в трансценденцията, съм постигнал автентич-

¹³ Евреи 3:6

¹⁴ Основополагаща интуиция във *Въдворение в християнството* на С. Киркегор.

¹⁵ Срв. 1 Петр. 2:5

ното си, отгадено и отгаващо се Аз. Домът е сакрална споделеност, бих казал гори – отношение между аз и ти, той е извънхронотопно място за двама, беседка за диалог, а не катедра за монолог, която възможносттава изобщо човешката екзистенция, случваща се в диалогичните нишки на призива и ответа. Единственият закон, който ръководи Дома е законът на съпричастието и синергията.

Погледът на проникновението е безспорно преддверието към автентичността, в него бива откроята призивната йерофания на домостроителството като разкритост, показаност, възлегаемост, пълната откритост и постигаемост на преаността в събитието, в синевата на която безмълвни очите потъват, където погледът призовава и сам обрича себе си.

За да промисля набора от тези отношения, бих искал да насоча вниманието към още една картина на Караваджо – *Обръщането на св. Павел* – от 1600–1601 г, където на преден план излиза вече не толкова призивът на проникновението, а именно неговата преобръщаща стихия, във вихъра на която се реализира мъчителното проглеждане към автентичността.

Картината ни представя гонителя на християните Савел в момента, „когато той беше на път и приближаваше до Дамаск, изведнъж го огря светлина от небето. И като падна на земята, чу глас, който му гумаше: „Савле, Савле, що ме гониш?“. А той отговори: „Кой си ти, господине? Господ каза: „Аз съм Иисус, Когото ти гониш. Мъчно е за тебе да риташ против ръжен”¹⁶. Тук отново виждаме мистериалното озарение, обляло падналия на земята Савел, което е било излъчено от призивно разтворените ръце на Христос, ала този път то е по-меко, по-ефирно и не толкова рязко, съсредоточило се е единствено върху сгърченото тяло на гонителя, доскоро гишащ заплахи и убийства срещу учениците на Господа¹⁷, който е загубил зрението си и е закрил с ръце лицето си пред огрялата го от небето светлина.

Тук се докосваме не толкова до призивното просветление от мрака (както в *Призоваването на св. Матей*, където Христовото проникновение внася светлина и повиква митаря Леви да напусне сумрака на убежната си самост и да открие себе си в свободата на диалога), а до личното, азовото проглеждане към автентичността, до катарзисното травматично преобръщане към истинността и едновременността на дома, дошло след повика. Ето защо единствено в тялото на Савел се е съсредоточило божественото осенение, в изоставеното тяло на издъно повикания аз, върху който е легнала отговорността да се забрави като автономност, егоизъм, самотъждественост, да се откаже от себе си като воля за власт или нагон за удоволствие, да изостави катедрата на самоосъщностяването си и да встъпи, да се въради в гомовото съзидане между аз и ти, където изчерпващият ме, еготичен нагон за удоволствие се преобразява в сакрален еротизъм, който разрешава изначалната биологична прекъснатост

¹⁶ Деяния 9:3-5

¹⁷ Деяния 9:1

и отделеност на човешкото битие¹⁸. Аз трябва да вляза в погледа, който ме е призовал, преобръщайки се, трябва да прогледна в него, трябва да се постигна, да се проиграя като аз в него, редом с него и заради него, заради онзи, който ме е повикал и ме е избрал.

Ако в *Призоваването* чудото снимаше историята и я заменяше със свръхдейтелното безвремие на един безкраен апел, то в *Обръщането* като че ли властва една явствена свръхвремевост, свръхнаситеност откъм действия, ориентации, избори и разнобоя между тях, слели се в осъществяващата се пред погледа на зрителя драма на проглеждането към автентичността и себепологането в нея. „Савле, Савле, що ме гониш?“, въззовава божественото Ти, а с това сякаш казва: „Обърни се! Обърни се и ме виж! Виж ме отново! Бъди отново с мен!“. Отново се сблъскваме с изцелителността на проникновения поглед, в който разкъсаната ситуация между аз и ти е призвана да оздравее, да се възроди, да се възкреси, тогава, когато гонителят Савел прогледне и се преобърне към собствената си одомашнена в божественото Ти автентичност.

Ако *Призоваването на св. Матей* разкрива един повик към аза да се изяви и да встъпи в ненарушимата симпатия на мутуалността, то *Обръщението на св. Павел* ни представя достигането през горнилото на света и неговия нетраен, разкрасен и неавтентичен образ до мъчителния отговор, който идва след призива, като отваряне, разхерметизиране, самообругаване и символична смърт, смърт-за-живот.

Савел губи зрението си, когато става от земята очите му невиждат нищо. Нима това не е максималната отгаденост на Бога, радикалната посветеност на Ти, когато си останал гол, изложен, беззащитен, видим без самият ти да виждаш и да съумееш да се защитиш? Не е ли мракът най-автентичното посвецаване на Бога, на Онзи, Когото не можеш никога да видиш, и въпреки това към Когото никога не преставаш да се стремиш да го докоснеш именно в непрогледната тъмнина, където Той отсъствайки, присъства най-явно, най-зримо. Изложен пред света, със слепи очи, аз се отдавам изцяло на Бога, който ме направлява, с мрака на Когото дяля всеки час от съществуването си. И по парадоксален начин, преобръщайки се в зрението си, като го губя, проглеждам, проглеждам за Божествения мрак, който е свръхсияйна и свръхблага светлина, озаряваща ме, очовечаваща ме. Ти е забулено в мрак за очите ми и въпреки това аз го усещам на най-близо и същевременно най-далече от себе си. Загубеният в мрака свят е спечеленото Ти на Бога, към което не преставам опипом бавно да се доближавам, да извървявам мрака и самия себе си вътре в себе си, за да достигна накрай до онзи пристан, до онзи Дом, където проглеждайки в мрака за сетен път, като че люспи ще паднат от очите ми и ще се открия и ще се вляя в просветлението на истината. Ослепелият Егип е прогледналият-в-себе-си Егип. Ослепелият Савел е преобърналият-се-към-Ти Павел, който ведно с откриването на слепотата си ще извика: „Какво да правя Господи?“, сиреч „Твой съм, Господи! На Теб принадлежа, Господи!“. Което е вече откритието се събитие и обладаването на

¹⁸ Съзнавам, че поместен тъкмо тук, паралелът с тази интуиция на Батай е спорен. При все това смятам, че в него има известна доза обоснованост и правдивост, ето защо си позволих да го включа.

автентичността му, прекрачването на прага на Дома.

Закрилият конвулсивно лицето си с ръце Савел е лишаващият се от лице Савел, обезобразяващият се и разкъсващият се от гамгата на преходния образ на света и неговите симулакруми окаяник, онзи, онзи който сам казва за изцерителното си обръщане в истината „умрях“, онзи, комуто е отреден живот в домовостта и общението с ближния и с Бога.

Личността идва след отказването от лицето и неговата измамна просопаечност, когато то поипе от воистинносттаващата божествена близост и неотклонимия ѝ призив. Личността идва заедно с автентичността, с намерения истинен дом за човешкото. Личността идва в очите, в погледа, където обхващаният и обективиращ могус на наблюдението спрямо То-света се заменя с одухотворяващия символен могус на проникновението в и от Ти-света. По парадоксален начин достигането до автентичността преминава през лишаването от зрение, през затварянето на очите за лъжата и неавтентичността на съществуващото, змурването в дебрите на първозданныя мрак, и след това излизането към истината, към автентиката, открояваща се в истинната вяра и живот в свързката. И извървяла този мъченически път на себепознание и съзряване, личността е станала готова сама да проникне света с поглед и в проникновението си да извика своето „Аз!“.

Ето откритостта на събитието, ето изричащото само себе си тайнство на единението между човека и битието, между дирекция и истината, между гонителя и Христос, между Проникновения и Проникновения. Постигането на автентиката е постигане на истинността и нейната всесъбраност, всесъзвучност и всеявност, на онази *aletheia*, която се явява не просто като логическа последователност, не просто като безпроблемното *adaequatio intellectus et rei*, а като *Lichtung* – проясняване, осветляване, което възможностява битието, като *Unverborgenheit* и *Unvergessenheit* – не-забравеност, не-скритост, ясна (но не в смисъла на картезианската яснота), а про-яснена, из-яснена, явила се от мрака, явност на самото битие, противопоставяща се всяка летаргичност, сънливост, успаност¹⁹, на всяка вторична разкрасеност и замъгленост, която би възпрепятствала погледа (проникновението), насочен себепознавателно навътре в себе си и навън – към Ти, към границите на онтодиалогичността.

През струящата нетварна светлина на боговидението гвата гласа – на повикания Савел и повикалия го Христос – се смесват в надвъзприятният мелос на единогласието и взаимността. „Кой си ти, господине?“, „Аз съм Иисус, когото ти гониш“, „Какво да сторя, Господи?“, са като варираща за ухото тема, заглъхваща и наново зазвучаваща, между тактовете на която проблясва автентичността на събитието, отчуждило се от всичко външно, хетерогенно и враждебно, и осъществило се в собствените си предели на свързаност. Ето защо и очите на помощника на Савел – грозна и злобеща в пропорциите си фигура – са почти затворени, клепките му почти са залостили погледа за смисъла на устройващото пред лицето му тайнство и самият той е останал настрана да го съзерцава

¹⁹ Интуиция, която се среща още у Платон, вж. Кратил, 421b.

невнятно. Защото както сам св. Павел ще каже: „Ония, които бяха с мене, видяха светлината и се уплашиха; но гласа на Оногова, Които ми говореше, не чуха”²⁰. Проблясването на боговидението и страхът, което то е всяло, е накарало помощника гръзко да насочи копие и щита си към Христовата всеопрощаваща и всеприемаща десница. Същевременно прекрасният ангел е хванал Спасителя през гърдите, като че предпазвайки го от враждебната и деструктивна реакция на войника. Самата фигура на войника, в чиито крака е паднал обръщаният се в истината гонител Савел, е в някакъв смисъл олицетворение на глухото, зави-наги залостено за прозрението на автентиката маразматично съществуване, което, бездомно и безпризорно, се скита безцелно по пътя на живота, без да се чувства обвързано по някакъв начин с този път, поради което и е способно във всеки момент да вдигне оръжие дори срещу самото Божествено. С оръжие то се изправя и срещу многообразната красота на битието и я покорява, подчинява я на себе си в устрема на анихилиращо превъзношение, което разцепва всяка събитийност. И слепият тук съвсем не е Савел, който е загубил зрението си за лустрото на действителността.

Опитах се да защитя два тезиса относно онтодиалогичността на погледа. През цялото време на разсъжденията като че ли съзнателно се пазех от това да дам дефиниция на основното понятие на рефлексията си: понятието поглед. Какво е погледът? Най-точно, най-ясно, най-сбито казано. Сега разбирам кое ме е карало. Погледът не може да се опише. Той може да се види, да се докосне, да се почувства, да се изживее. Това е погледът на митаря Леви, който тръгва подир Спасителя и става Матей, погледът на гонителя Савел, който се преобръща към просветата на истината, проглежда за нея и става Павел, и погледът на Тома, който след като е сложил пръст в раната Христова и се е съприкосновил с нейното животрептящо, неописуемо страдание, с нейната *автентична* болка, обезумял, в покрусата се провиква: „Господ мой и Бог мой”.

²⁰ Деяния 22:10